Die

Christliche Dogmengeschichte

als

Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs

dargestellt

von

D. Thomasius,
Geheimen Kirchenrath und ordentl. Professor der Theologie in Erlangen.

II
2. Aufl.

Zweite Auflage.

Nach des Verfassers Tode herausgegeben
von
Professor Dr. Bonwetsch und Mag. Seeberg in Dorpat.

Zweiter Band. ~~Erste Abteilung~~.

Die Dogmengeschichte des Mittelalters.

Erlangen.
Verlag von Andreas Deichert.
1888. — 89

Notiz.

Um dieses oft begehrte Werk nicht länger dem theologischen Publikum zu entziehen, hat sich die Verlagsbuchhandlung in Übereinstimmung mit dem Herrn Herausgeber des vorliegenden Bandes entschlossen, schon jetzt die erste Abteilung des zweiten Bandes, enthaltend die Dogmengeschichte des Mittelalters, herauszugeben. Dieselbe ist in vielen Teilen ganz neu bearbeitet und auf 316 Seiten angewachsen, während der betr. Abschnitt der ersten Auflage nur 170 Seiten zählte. Über die Grundsätze, nach welchen der Herr Herausgeber das Werk bearbeitet, wird derselbe in dem Vorwort nach Vollendung des Ganzen berichten. Alsdann wird auch ein Inhaltsverzeichnis sowie ein Register zu dem ganzen Werk beigegeben werden.

Die Verlagsbuchhandlung.

Die christliche Dogmengeschichte

als

Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs

dargestellt

von

D. Thomasius,

weiland geh. Kirchenrat und ord. Professor der Theologie in Erlangen.

Zweite Auflage.

Nach des Verfassers Tode herausgegeben

von

Dr. N. Bonwetsch und R. Seeberg,

Professoren der Theologie.

Zweiter Band.

Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit.

Erlangen und Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf. (Georg Böhme).

1889.

Thomasius'

Dogmengeschichte

des Mittelalters und der Neuzeit

in zweiter Auflage

neu bearbeitet und herausgegeben

von

Reinhold Seeberg,
ordentlichem Professor der Theologie an der Universität Erlangen.

Erlangen und **Leipzig.**
A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf. (Georg Böhme).
1889.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Dem Andenken

seines treuen Freundes und Lehrers

Otto Lais,

weiland Oberlehrer der Religion und Pastor in Reval

widmet in unvergänglicher Dankbarkeit

seine Arbeit an diesem Werk

der Herausgeber.

Vorwort
des Herausgebers der ersten Auflage.

„Ob und wie bald es mir gelingen wird, in einem zweiten Bande das Mittelalter und die Reformationszeit, wofür die Vorbereitungen vorliegen, vollständig zu bearbeiten, hängt von dem ab, was mir noch an Kraft und Lebenszeit zu schenken Gott gefällt".

Mit diesen Worten schloß am 11. April 1874 der Verfasser des vorliegenden Werkes die Vorrede zum ersten Bande. Er arbeitete seitdem unermüdlich, soweit seine sinkenden Kräfte es gestatteten, an der Vollendung der Aufgabe; noch seine letzten wissenschaftlichen Gedanken galten diesem Lieblingswerke seines Lebens. Aber es war ihm nicht vergönnt, den Abschluß zu schauen. Ehe er die in der Ausarbeitung noch vorhandenen Lücken ausfüllen und zur letzten Feile die Hand anlegen konnte, nahm ihn Gott am 24. Januar 1875 hinweg.

Es ist der Wunsch meines teuren Lehrers und Kollegen gewesen, daß ich sein hinterlassenes Manuskript, so weit nötig, ergänzen und zum Drucke fertig machen möchte. Der Ausführung dieses Wunsches habe ich mich unterzogen, sobald meine Zeit es gestattete. Selbstverständlich mußte ich es dabei als meine Aufgabe ansehen, den Lesern möglichst die Arbeit des seligen Verfassers zu bieten und Eigenes, wo es irgend ging, fern zu halten. Ich habe

mich daher bei dem mir übergebenen Manuskript auf genaue Durchsicht des Textes wie der Anmerkungen beschränkt, nur hie und da leichte Satzveränderungen mir gestattet und auch an Literatur nur von dem seit des Verfassers Tode Erschienenen das Beachtenswerte nachgetragen. In Ausfüllung der Lücken ließ ich mich von derselben Rücksicht leiten und die Durchführung ward mir dadurch erleichtert, daß ich zwei gutgeschriebene Kollegienhefte aus dem letzten Jahrzehnt in Händen hatte. Thomasius hat in seinen Vorlesungen ziemlich denselben Gang innegehalten, wie in diesem Werke. Den konnte ich also entnehmen und auch einigermaßen den Umfang des noch Auszuarbeitenden berechnen. Darnach habe ich mich gerichtet. Möchten diese Ergänzungen nicht als ein zu fremdartiger Bestandteil in dem Werke erscheinen!

Alles von mir Eingefügte, besonders S. 121—124, 130—170, 210—213, 429—444, ist durch eckige Klammern [—] kenntlich gemacht.

Das Register verdankt der Leser dem Fleiße des Herrn Stud. W. Rosenbauer.

Erlangen, den 21. April 1876.

D. G. Plitt.

Vorwort
des Herausgebers der zweiten Auflage.

Als ich im Jahr 1885 in Gemeinschaft mit meinem Freunde und Kollegen Prof. Bonwetsch, welcher die Herausgabe des ersten Bandes des vorliegenden Werkes übernahm, mich zur Bearbeitung des zweiten Bandes der Thomasius'schen Dogmengeschichte entschloß, überschaute ich noch nicht alle Schwierigkeiten, welche diese Arbeit mit sich führte, in ihrem ganzen Umfang. Zwar machen sich auch in diesem Teil die bekannten Vorzüge der Thomasius'schen Dogmengeschichte geltend, die Klarheit und die Feinheit der Darstellung. Aber daß — im Unterschied zum ersten Band — man es hier mit einem Opus postumum zu thun hatte, das trat bei näherer Prüfung zunächst der mittelalterlichen Dogmengeschichte nur zu deutlich hervor. Die Vollständigkeit und Sicherheit des gebotenen Stoffes, welche an den meisten Abschnitten des ersten Bandes rühmend anzuerkennen sind, waren hier des öfteren zu vermissen. Wichtige Gedankenreihen lagen nur in skizzenhafter Unvollständigkeit vor, auf anderen Gebieten war überaus bedeutsames Material garnicht verarbeitet worden (ich erinnere an die Lehre von der Versöhnung, die Lehre von der Kirche und den Sakramenten, die Mystik Bernhards, die deutsche Mystik), ebenso wimmelten die Citate von Irrungen und Ungenauigkeiten. Angesichts alles dessen sah sich der Herausgeber vor die Aufgabe gestellt, an der Hand des Quellenmaterials die Thomasius'sche Arbeit nachzuprüfen und zu ergänzen, zu verbessern und fortzuführen. Die freien Stunden,

welche die Berufspflichten eines doppelten Amtes mir ließen, habe ich in den letzten Jahren jener Arbeit gewidmet. Wer sich auf diesem Arbeitsgebiet umgethan hat, der weiß, wie viel Förderung die Forschungen eines Reuter und Ritschl, eines Denifle und Bach, sowie die lehrreichen Artikel der 2. Auflage der „Realencyklopädie“, von F. Nitzsch, Möller, Wagenmann, Steitz-Hauck — geboten haben. Die Arbeiten dieser Männer sind natürlich dankbar benützt worden, aber der Bearbeiter dieses Bandes hofft auch, soweit das in der Kürze eines Handbuches möglich ist, an seinem Teil an der Förderung des Verständnisses des mittelalterlichen Dogmas mitgearbeitet zu haben. Ich hege im übrigen die Hoffnung, daß niemand es tadeln wird, daß in der angedeuteten Weise die Arbeit von Thomasius erweitert und ergänzt worden ist, und es hat mich nach der Richtung gefreut, daß ein seinen andersartigen theologischen Standpunkt betonender Beurteiler meinem Verfahren seine Billigung nicht vorenthalten hat (Holtzmann, Deutsche Litteraturzeitung 1889 Sp. 458 f.). Andererseits habe ich aber doch geglaubt nicht außer Acht lassen zu dürfen, daß ich es mit dem zweiten Teil eines einheitlich gedachten Werkes zu thun hatte, daß somit die Ebenmäßigkeit mit dem ersten Teil sowie mit dem Gesamtentwurf, meiner Bearbeitung des Werkes bestimmte Schranken auflegte. In welcher Hinsicht eine tiefer greifende Umgestaltung der mittelalterlichen Dogmengeschichte vorzunehmen gewesen wäre, habe ich in einer Selbstanzeige des ersten Teiles des vorliegenden Bandes ausgesprochen (Theologisches Litteraturblatt 1889, Sp. 63).

Was den zweiten Teil dieses Bandes, die Dogmengeschichte der neueren Zeit anlangt, so lag die Sache in manchen Stücken anders als für den ersten Teil. Die Darstellung der Gedanken Luthers und der Lehrkämpfe innerhalb der lutherischen Kirche waren von Thomasius selbst klar und ausreichend bearbeitet worden. Gerade das sind Abschnitte, in denen alle Vorzüge der Thomasius'schen

dogmengeschichtlichen Darstellung hervortreten. Und wenn hier manches sich vielleicht kürzer oder auch schärfer hätte fassen lassen, so hat es mir doch widerstrebt, in diesen Abschnitten, denen man die Herzensbeteiligung des sel. Verfassers abfühlt, allzukleinlich herumzubessern. Doch bin ich auch hier bemüht gewesen, die Resultate neuerer Forschungen, soweit ich sie für hinlänglich begründet erachtete, hineinzuarbeiten und die Darstellung, wo es mir möglich war, an den einschlägigen Urkunden nachzuprüfen; auch etwas ausführlichere Ergänzungen fehlen hier nicht, wie die Inhaltsübersicht zeigt. Im übrigen wird der aufmerksam vergleichende Leser im Text wie besonders in den Anmerkungen (Verificierung der Citate) öfters die bessernde Hand des Herausgebers herausfinden.

Nun aber bot das Buch auch in diesem Teil eine klaffende Lücke. Die Dogmenbildung der reformierten Kirche sowie die dogmenbildende Arbeit in der katholischen Kirche seit der Reformation waren von Thomasius einfach aus der Darstellung der Dogmengeschichte ausgeschlossen worden. Nun tröstet man sich ja in den Vorlesungen über Dogmengeschichte, wenn diese Partieen aus Zeitmangel fortfallen müssen, damit, daß denselben eine Stelle in der Symbolik zukomme. Indessen wird bei dieser Tröstung außer Acht gelassen, daß es ein anderes um die dogmenhistorische und ein anderes um die symbolische Darstellung der betreffenden Abschnitte ist, zudem kann jener Trost für ein so umfassendes Handbuch, wie das vorliegende, nicht in Anspruch genommen werden. Aber auch der Umstand, daß Thomasius die Dogmengeschichte als „Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffes" behandelt hat, entschuldigt die bezeichnete Lücke keineswegs, denn der „kirchliche Lehrbegriff" der Neuzeit ist eben kein einheitlicher, sondern derselbe ist confessionell besondert. Wenn nun in der reformierten wie katholischen Kirche unstreitig das Objekt der Dogmengeschichtsschreibung, nämlich die Entwicklung des kirchlichen Dogmas vorliegt, so ist damit klargestellt, daß jene Entwicklung in der Dogmengeschichte

zu behandeln ist (anders A. Harnack, Dogmengesch. I [1. Aufl.], S. 4 ff.; s. aber besonders die treffliche Neubearbeitung der Schmid'schen Dogmengeschichte durch Hauck). Hier eröffnete sich dem Herausgeber wiederum eine weitschichtige Aufgabe, welcher die neu ausgearbeiteten Abschnitte gerecht zu werden versuchen, nämlich die Kapitel über Zwingli, Calvin und die Lehrstreitigkeiten der reformierten Kirche, über das Tridentinum, die Streitigkeiten um den Augustinismus, sowie die Abschnitte über die zum Vaticanum führende Fortentwicklung des römischen Kirchenbegriffes. In mehreren der bezeichneten Themata existiert hinsichtlich der Auswahl und Gruppierung des Stoffes für die dogmenhistorische Behandlung noch keine feste Tradition. Um so mehr sieht ihr Verfasser sich veranlaßt, diese Abschnitte der Aufmerksamkeit und Nachsicht der Fachgenossen zu empfehlen. Auch hier erwuchs ihm aus den Arbeiten anderer vielfach reiche Anregung; Ritschls geistreiche historische Conceptionen, Schweizers fleißige Forschungen, Reuchlins reichhaltige Darstellung, Friedbergs und besonders Theiners große Urkundenpublikationen seien vor anderen dankbar erwähnt.

Ich habe über meinen Anteil an dem vorliegenden Werk etwas ausführlicher berichten müssen, da die von mir herrührenden Zusätze und Verbesserungen wegen des weiten Umfanges und der großen Anzahl derselben unmöglich durch äußere Zeichen (etwa [ ], wie sie der Herausgeber des ersten Teils gewöhnlich angewendet hat) kenntlich gemacht werden konnten. Hieraus erklärt sich auch die von dem ersten Bande abweichende Fassung des Specialtitels dieses Bandes, auf deren Notwendigkeit mit Recht aufmerksam gemacht worden ist. Um mehrfach an mich gerichteten Wünschen nachzukommen und um bei dem Citieren des Buches die Scheidung meines Eigentums von dem des sel. Verfassers dieses Werkes zu erleichtern, habe ich in dem ausführlichen Inhaltsverzeichnis die wichtigeren von mir herstammenden Abschnitte und Zusätze durch * oder † kenntlich gemacht. Endlich bleibt mir nur noch die Bemerkung, daß der große Umfang

des vorliegenden Bandes[1]) bei der Fülle des zu behandelnden Stoffes leider nicht zu vermeiden war.

Ich spreche noch den Wunsch aus, daß es meiner Bearbeitung des vorliegenden Bandes gelungen sein möchte denselben auf die Höhe des ersten Bandes emporzuheben. Möge dem Werk, welches nunmehr wieder vollständig dem theologischen Publikum vorliegt, auch weiter beschieden sein, das Verständnis des Dogmas zu fördern und zu beleben! Das alphabetische Register zu dem ganzen Werk, welches diesem Bande beigegeben ist, verdankt der Leser dem Fleiß des inzwischen heimgegangenen Gymnasialprofessors Weber in Berlin. Dasselbe wird dazu dienen den praktischen Gebrauch des Werkes zu erleichtern.

Hat mein Freund Bonwetsch den ersten Band dieses Werkes dem Gedächtnis unseres gemeinsamen Lehrers des unvergeßlichen Moritz v. Engelhardt gewidmet, so trage auch dieser Band dazu bei unter unseren baltischen Heimatsgenossen die Erinnerung an einen edlen Toten, der gleichfalls beiden Herausgebern dieses Werkes als Lehrer nahe gestanden hat, wach zu erhalten. Es ist mir eine wehmütige Freude, Otto Lais, dem Mann mit dem liebewarmen Herzen und dem hellen Geist, der so einsam durch das Leben gegangen, den in der Einsamkeit der Tod betroffen, dem vor Kurzem dankbare Schüler das einsame Grab geschmückt, meine Arbeit an diesem Werk als einen Kranz auf das Grab legen zu dürfen, und ich thue das zur Bezeugung des Dankes, welchen ich für mächtige Impulse des religiösen Sinnes und des theologischen Denkens dem oft verkannten heimgegangenen Freunde und Lehrer schulde.

Dorpat, im September 1889.

Seeberg.

---

1) Dieser Band zählt jetzt 748 Seiten, in der 1. Auflage 446 Seiten. Rechnet man aber hinzu, daß eine 6 Seiten umfassende Beilage der 1. Auflage (S. 327—332) fortgefallen ist, und daß durch compresseren Druck etwa 39 Seiten in der 2. Auflage gewonnen sind, so ist dieselbe um 347 Seiten stärker geworden als die erste Auflage.

Verbesserungen und Nachträge.

S. 10 Anm. ist zur Litteratur hinzuzufügen: Ebert, Gesch. der Litteratur des Mittelalters Bd. III, S. 11 ff., 45 ff., 69 ff., 250 ff.

S. 60 Anm. ist hinsichtlich der Sentenzen des Hugo v. St. Victor zu vergleichen: Denifle im Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters III, S. 634 ff. bes. S. 637 f.

S. 66 ist bei Gabriel Biel auf die lehrreiche Abhandlung von Linsenmann zu verweisen „G. Biel, der letzte Scholastiker und der Nominalismus", in der Tübinger Quartalschrift 1865, S. 449 ff. 601 ff.

S. 99 Anm. 1 Z. 5 l. Garetius für Gartenius.

S. 233 Z. 9 lies fides für vides.

S. 292 Anm. hinzufügen: Seeberg, Ein Kampf um jenseitiges Leben, Dorpat 1889; diese Schrift enthält im Zusammenhang einer Biographie Sauses eine ausführliche Beurteilung des mystischen Lebensideals.

S. 311 Anm. Z. 8 lies Quietismus für Quintismus.

S. 322 Anm. 2 ist hinzuzufügen: Gothein, Politische und religiöse Volksbewegung vor der Reformation, 1878.

S. 328 Anm. 3. Über Staupitz s. auch Dieckhoff, Die Theol. des Joh. Staupitz, in Zeitschr. für kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 1887, S. 169 ff., 232 ff.

S. 336 Anm. 1 ist zu nennen: Dieckhoff, Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt, Rostock 1887.

S. 373 Z. 22 lies virium für virum.

S. 395 Anm. Von A. Baur, Zwinglis Theol. ist Bd. II inzwischen erschienen.

S. 411 Überschrift lies Werktheorie für Prädestinationstheorie.

S. 415 Anm. 1 ist zur Notiz Melanchthons als Quelle hinzuzusetzen: C. R. IV, 970.

S. 687 ist zu bemerken, daß die reformierte Abendmahlslehre zwar dem Grundgedanken der nominalistischen Sakramentsansicht sich einordnet, daß aber die nominalistische Scholastik selber ihre Abendmahlslehre durch Festhalten an der Transsubstantiation durchaus anders gestaltet hat, vgl. S. 231. Die reformierte Abendmahlslehre ist also vermöge des gemeinsamen Gottesbegriffes verwandt mit der nominalistischen allgemeinen Ansicht vom Sakrament, nicht aber mit der nominalistischen Abendmahlslehre.

S. 691 Anm. 1 Zeile 2 füge hinter spiritu zu: sancto.

S. 696 ist die Rede von dem zu Trient hervorgetretenen Gegensatz zwischen denen, welche mit dem Glauben dem Menschen die Vergebung der Sünden mitgeteilt werden lassen, die aber nur eine indifferente Voraussetzung der effektiven Begnadigung bildet und denen, welche die Vergebung der Sünden von der bereits erfolgten Eingießung der Gnade abhängig machen. Auch dieser Gegensatz bezeichnet nur eine mittelalterliche Schuldifferenz, indem ersteres die Meinung des Duns Scotus, das zweite die Ansicht des Thomas ist, s. Ritschl, Rechtf. und Vers. I, S. 99 ff., 94. — Anm. 4 ist zu lesen Belluno für Belluna, Sanfelice für Sanfelicio und ist das Urteil über Seripando abzumildern, indem derselbe allerdings das Bewußtsein der Gerechtigkeit nicht nur auf die inhärente, sondern auch auf die imputirte Gerechtigkeit gestützt hat.

S. 698 Z. 20 v. o. ist a) zu tilgen und S. 700 Z. 1 hinzusetzen.

S. 704 Anm. 2 letzte Zeile lies: nicht vor: zu.

S. 723 ff. ist zu vergleichen und S. 724 Anm. nachzutragen Reusch, Der Index der verbotenen Bücher Bd. II, S. 457 ff., 539 ff., 552 ff., 724 ff. — Hinsichtlich der fünf Sätze wurden 1653 in Rom vor dem Papst Bemerkungen gemacht wie, man möge nicht sub larva damnare doctrinam Augustini oder: Proh dolor, Augustinus sub nomine Jansenii condemnatur s. Reusch a. a. O. II, S. 469.

S. 736 Anm. 3 ist noch zu erwähnen Reusch, Index der verbotenen Bücher II, S. 940 ff.

Inhalt.

(Die in der folgenden Inhaltsübersicht mit * bezeichneten Abschnitte und Stücke sind von dem Herausgeber dieses Bandes neu gearbeitet worden; mit † sind die Abschnitte gekennzeichnet, in welchen tiefer gehende Veränderungen oder größere Erweiterungen des Herausgebers sich finden.)

Zweite Hauptperiode.

Die Kirche des Mittelalters.

Zweite Hauptperiode.

Die Kirche des Mittelalters.

Das Mittelalter.

Johannes von Damaskus bezeichnet den Schlußstein der Entwicklung in der griechischen Kirche. Getrennt von der abendländischen setzte sie ihr kümmerliches Leben noch eine Weile fort: innerlich in einzelnen unfruchtbaren Streitigkeiten (Monotheletismus, Bilderstreit u. s. w.) sich zersplitternd, äußerlich von dem Erzfeind des Christentums, dem Mohammedanismus bedroht. Der Geist, welcher einst in ihr gewaltet hatte, war einem stumpfen Traditionalismus gewichen. Das Streben den Glaubensinhalt in Begriffe zu fassen hatte Platz gemacht dem Festhalten an den von den Vätern gebildeten Formeln. Für unsere Aufgabe hat sie weiter keine Bedeutung mehr, denn an der Fortentwicklung des Dogmas hat sie nicht gearbeitet. Wir sind von nun an ausschließlich an das Abendland gewiesen. Und wenn auch hier den geschichtlichen Verhältnissen entsprechend, uns ein ängstliches Festhalten an dem Überkommenen entgegentreten wird, so ist dadurch eine Weiterbildung des Dogmas nicht ausgeschlossen gewesen.

Im Abendlande war unter den eisernen Tritten der Völkerwanderung das römische Reich allmählich zum größeren Teil zusammengebrochen und die germanischen Nationen traten nun auf den Schauplatz der Weltgeschichte. Völker von einer edeln, lebensfrischen Natur, mit tiefem, reichem Gemüte, mit den Tugenden der Treue und „Fidelität“ begabt, im Besitz einer tiefsinnigen die Sehnsucht des Herzens wach erhaltenden Religion [1]) — erscheinen sie recht eigentlich für das Christentum prädisponirt [2]). — Aber rauh und uncultivirt waren die Völker wie die Länder, aus denen sie gezogen waren. Über das weite Gebiet des römischen Reiches verbreiteten sich ihre einander drängenden Schaaren, über

1) Vgl. die schöne Schilderung bei Arnold, deutsche Gesch. Bd. I, S. 389 ff. (3 Aufl.)

2) S. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands Bd. I, 248 ff.

die Donauländer, den Rhein aufwärts und abwärts, nach Italien, Gallien, Hispanien bis hinüber nach Afrika, und unter den Verheerungen, die sie anrichteten, sank auch die christliche Kultur zusammen bis auf einzelne Reste, welche die Anknüpfungspunkte werden sollten zwischen der alten und der mittleren Zeit. Die antike Welt ist unter jenem nämlichen Anprall zu Grunde gegangen, die Kirche ist die einzige Macht, welche unter den Stürmen der Völkerwanderung feste Wurzeln schlug. Sie wurde nun auch die einzige Trägerin der antiken Kultur. „Ihr allein ist die Erhaltung alles dessen zu danken, was wir mit einem kurzen aber unendlich vielsagenden Ausdruck, klassisches Altertum nennen.“ [1])

Insonderheit die römische Kirche war durch alle sie überflutenden Stürme hindurch stehen geblieben, ja sie hatte insofern an Bedeutung gewonnen, als sie im Abendlande unbestritten die erste Stelle einnahm und um so höher steigen mußte, je mehr die morgenländische zerfiel. Der Stuhl Petri ragte über alle anderen Bischofssitze hoch empor und war bestimmt, die Vermittlung zu bilden, durch welche die christliche Bildung zu den germanischen Völkern hinübergeleitet werden sollte. Gregor der Große († 604) bezeichnet ganz diese Stellung. Er schließt die Reihe der alten Väter und beginnt die Reihe der römisch-katholischen Kirchenfürsten, man könnte sagen: er ist der letzte Kirchenvater und der erste römisch-katholische Papst.

Außerdem waren es vornehmlich die irischen (gälischen) und britannischen Klöster, in welchen sich die Überbleibsel der alten christlichen Kultur erhalten hatten, wo von frommen Mönchen die heiligen Schriften gelesen und Werke griechischer und lateinischer Väter gesammelt und aufbewahrt worden waren. In ihnen erwachte (seit 500) ein lebendiger Missionsgeist, der seine Sendboten nach dem unwirtlichen Wasgau, der Schweiz, dem Mittel- und Oberrhein, nach dem nördlichen Frankreich u. s. w. herübersandte und vielerorten Cönobien gründete, die, unabhängig von Rom, das Christentum verbreiteten [2]). Auch in den Donauländern, unter den Alemannen, am Oberrhein und in Spanien waren mannigfache Reste des Christentums stehen geblieben und leuchteten einzelne ausge-

1) Arnold a. a. O. S. 440.

2) Columba, Gallus, Emmeran, Kilian, Rupert, Willebrord u. s. w. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands Bd. I, S. 240 ff.

zeichnete Bischöfe wie Sterne in der Nacht. Überhaupt war der Boden, auf dem sich die germanischen Nationen niederließen, insofern vom Christentum tingirt geblieben, als die Eroberer dasselbe nicht nur nicht ausrotteten, sondern selbst die rechtlichen und kirchlichen Ordnungen der Besiegten stehen ließen; sie vermischten sich allmählich mit ihnen.

Von den bezeichneten Punkten aus und auf mannigfaltigen Wegen drang also das Christentum in die germanischen Stämme ein, in die einen früher, so vornehmlich die Franken, den mächtigsten derselben, in die andern später, und man kann die Zeit von Chlodowech (495) bis auf Karl d. Gr. als diejenige Periode bezeichnen, in der sich die Christianisirung derselben vollzog. Für sie alle sollte das Christentum der Sauerteig werden, der ihre noch rohe Natur durchdrang, das Lebensprinzip, aus dem sich ihre ganze religiöse und nationale Eigentümlichkeit entwickeln sollte. Wie ein Reis, das einem alten Stamme eingepfropft wird, war es der griechisch-römischen Welt mitgeteilt worden, der germanischen wird es eingepflanzt wie eine lebenskräftige Wurzel, die erst den Baum aus sich hervortreiben soll.

Die Kirche im Frankenreich hat sich unabhängig von Rom entwickelt, aber die Zustände in derselben ließen Vieles zu wünschen übrig. Die keltischen Missionsarbeiter in Deutschland waren nicht fähig eine deutsche Kirche herzustellen, da ist es als eine günstige Wendung zu bezeichnen, daß die Kirche in Deutschland in ein Verhältnis zum römischen Stuhl kam. Durch den Umstand nun, daß, wenn auch nicht die Bekehrung, doch die kirchliche Organisirung und Zusammenfassung dieser Germanen unter den Einflüssen Roms geschah, gerieten sie frühzeitig in ein Abhängigkeitsverhältnis zu dem päpstlichen Stuhl. Natürlich darf ein solches Ereignis nicht vom Standpunkt confessioneller Parteipolemik aus, verstanden werden. Die Einheit der kulturlichen und religiösen Entwicklung des Abendlandes stand auf dem Spiel. Insbesondere war es Bonifatius, der seine ganze methodische erfolgreiche Thätigkeit darauf richtete, eine auf festen Grundsätzen und Einrichtungen beruhende deutsche Kirche zu gründen und dieselbe für diesen Zweck in die unmittelbarste Beziehung zur römischen Kirche zu setzen, die in ihm, dem Angelsachsen, schon nach den Traditionen der englischen Kirche (Gregor d. Gr. und Augustinus) einen ihrer

treuesten Verehrer hatte [1]) Durch ihn wurde der bereits vorhandene Begriff von der göttlichen Autorität des Episkopates, als des Inhabers der gesammten Kirchengewalt, von seiner mittlerischen Stellung, von dem gegliederten Organismus der Hierarchie, und von dem Papste, als dem Vikar Petri (noch nicht Christi) in den der abendländischen Kirche neugewonnenen Gebieten eingebürgert. Und es will schon hier daran erinnert sein, wie sehr diese Beeinflußung die ganze weitere Entwicklung der Kirche des Abendlandes zunächst in Verfassung und Ordnung, hernach auch im Dogma bedingen mußte. Dieses ist also der Schauplatz der Kirche des Mittelalters.

In welcher Form hat nun der germanische Westen den christlichen Glauben überkommen? Die Antwort ist: nicht in der Gestalt einer noch flüssigen, mündlichen Überlieferung, auch nicht eines sich erst ausgestaltenden Glaubens, sondern in der Form eines fertigen Lehrbegriffs. Die Arbeit der Dogmenbildung war zum größeren Teile bereits vollendet, die Ergebnisse derselben lagen in festen ausgeprägten Bestimmungen vor, eine ganze Reihe von Dogmen war zum symbolischen Abschluß gelangt, durch kirchliche, teilweise sogar staatliche Gesetze sanctioniert. Von Christus, vom Heil waren feste Sätze überliefert, es gab eine sonderliche Auffassung des Lebens. In dieser fest ausgeprägten Gestalt ging also der christliche Glaube auf die Germanen über. Die Aufgabe war somit nicht den Thatbestand eines neuen Lebens zu deuten, nach Gesetzen zu suchen, welche das Eigentümliche der religiösen Erfahrung verstehen ließen, sondern das Überlieferte sich anzueignen, zu assimilieren und auf Grund desselben weiter zu bauen, galt es. Es liegt daher im ganzen Gang der Geschichte begründet, daß sich das Mittelalter zuvörderst mit der Sammlung und Aneignung des überkommenen Stoffs beschäftigte — und es währte bei dem allgemeinen Bildungsstand jener Bevölkerungen, und bei dem Mangel an wissenschaftlicher Vorbildung unter der Geistlichkeit lange, bis es zur Aneignung auch nur der Elemente christlicher Bildung kam. Man denke nur an die Zustände im Frankenreich. Dann erst ging es an das Durchdringen, Verarbeiten und Systematisieren des Überlieferten, und hierin hat allerdings das Mittelalter Glänzendes geleistet. Aber auch hier handelte es sich doch nur um Reproduzierung einer überkommenen Lehr- und Lebensanschauung und dieser Aufgabe

1) S. Rettberg a. a. O. 337–412. — Baur, KG. des Mittelalt. 9 ff.

kam man mit den Mitteln einer wiederum durch Überlieferung erhaltenen Philosophie nach. Daraus erklärt sich der Charakter der Scholastik. An Anlaß zu weiterer dogmenbildender Thätigkeit fehlte es auch nicht, denn neben den bereits symbolisch zum Abschluß gekommenen Dogmen waren andere erst in der Entwicklung begriffen, oder kaum in Angriff genommen, wie die soterologischen und soteriologischen (Versöhnung, Rechtfertigung, Heilsordnung, Sakrament). Neben dem festen Gut der alten Dogmen überkam die Kirche des Mittelalters auch eine sittliche Richtung sowie eine besondere Organisation. War beides dem Germanentum fremdartig, so konnte das doch nur zeitweilig den Einfluß dieser Elemente hemmen. Ja dieser Umstand kam ihnen später zu gute. Diese Faktoren wirken nun gleichermaßen wie die formulierten Dogmen auf die Gedankenwelt des Mittelalters ein. Aber gerade hier hatten sich bereits manche, den ächt christlichen Prinzipien widersprechende Elemente namentlich auf dem Gebiete der Praxis festgesetzt: eine große Äußerlichkeit des kirchlichen Lebens, eine Überschätzung der klösterlichen Frömmigkeit und Askese, eine übertriebene Wertschätzung einzelner angeblich verdienstlicher Leistungen, — kurz, ein starker gesetzlicher Zug hatte sich weithin geltend gemacht. Und so lag die Gefahr nahe, daß jene Elemente auch auf die Doktrin, in die sie ja bereits sich einzuschleichen begonnen hatten, eine schädliche Rückwirkung äußern würden. So übt denn der äußerlich und scheinbar überwundene Semipelagianismus einen gewaltigen Einfluß auf die Dogmenbildung des Mittelalters, obschon unter allen Autoritäten die Augustins diesem mit am höchsten stand. Dazu kommt dann zum Anderen als durchschlagendes Moment, welches den ganzen Charakter dieser Zeit und die ganze religiöse Anschauung derselben, somit auch die Gestaltung des Dogmas, bestimmte: die Form, welche die Idee der Kirche im Abendland und insonderheit in den römischen Bischöfen gewonnen hatte. Es ist dies die Idee der römisch-katholischen Kirche mit dem Papst an der Spitze, wie wir sie bereits am Schluß der vorigen Hauptperiode sich haben bilden sehen (Leo, Gelasius, Gregor d. Gr.) und wie sie sich nunmehr mit energischer Consequenz entwickelte. In dem Maße als dies geschah, kam auch die ganze Dogmenbildung in die Hände dieser Kirche, und die Folge war, daß hinter ihrer Autorität das Ansehen der heil. Schrift (faktisch) zurücktrat, der Glaube an Christum zum An-

nehmen der formulierten Lehre, ja zum Gehorsam gegen die Institutionen der Kirche umschlug, das ganze Christentum je mehr zu einer großartigen Gesetzesanstalt und zu einer völkerbeherrschenden Monarchie ausartete. So ist denn die Fortbildung der Dogmen bedingt: einmal durch die Lücken und unausgeglichenen Widersprüche in der überkommenen Lehre, sodann aber durch den zwar verworfenen aber nie völlig überwundenen Semipelagianismus, sowie endlich durch kirchlich-hierarchische Tendenzen. Eine Umbildung des Lehrbegriffs im Sinn und Geist der Hierarchie stand in Aussicht. Dies will nicht so verstanden sein, als ob diese schlimmen Folgen sofort eingetreten wären — selbst die Idee des römischen Kirchentums hat sich nur allmählich entwickelt und nur unter harten Kämpfen mit den staatlichen Mächten durchgesetzt, — was wir davon sagten, sind vorgreifende Folgerungen, die ihren Nachweis später erwarten: aber der ganze Zug der Zeit drängte dahin.

So ist es denn gekommen, daß die Lehrbildung im Mittelalter nicht mehr das Bild eines organischen Fortschritts wie in der alten Kirche darbietet, vielmehr eher das Bild einer Verbildung, einer Hineinbildung in die Prinzipien des Hierarchismus und Ergismus. Insbesondere auf der subjektiven Seite der christlichen Lehre, also an den Punkten, die von der alten Kirche noch nicht symbolisch fixiert waren, zeigt sich dieses allmähliche Verderbnis. Freilich ist eine gesundere Fortbildung an einzelnen Dogmen nicht zu leugnen. Deshalb bietet auch das Mittelalter für unsere Aufgabe, welche nicht Darstellung der Theologie, sondern des kirchlichen Lehrbegriffs ist, verhältnismäßig nur Weniges dar.

Alles Hiehergehörige fällt in die Zeiträume von Gregor I. bis Gregor VII., und von dem letztern an bis zur Reformation. In diese zwei Abschnitte teilt sich die Dogmengeschichte des Mittelalters, und diese Einteilung trifft mit dem Gang der allgemeinen Geschichte zusammen.

Erster Abschnitt.

Das siebente bis elfte Jahrhundert.

Der Abschnitt der Dogmengeschichte, an welchen wir nun herantreten, kann als eine Periode des Überganges bezeichnet werden. Dieselbe beansprucht daher in der Kirchengeschichte eine große Bedeutung. Ja sie bietet, wie man gesagt hat, den Schlüssel für das Verständnis des Mittelalters dar [1]). Wir sehen, wie die Kirche ihre Macht mehr und mehr centralisiert und die päpstliche Gewalt ein historischer Faktor wird. So setzt sich der für das Mittelalter maßgebende Kirchenbegriff in die Wirklichkeit um. Der Unterschied von Klerus und Laien prägt sich immer schroffer aus. Die Kirche beginnt sich als eine zwar himmlische aber gerade darum irdische Herrschaft erstrebende Anstalt, auf Erden auf Kosten des Staates einzurichten. Ihre Regeln und Satzungen werden von den Völkern angenommen. Es ist die Disciplinierung zum Gehorsam in Sachen des Glaubens und Lebens die Aufgabe der Zeit gewesen.

Und was die Kirche bot ist mit gläubigem Sinne aufgenommen worden. Dieselbe hat weder Zeit noch Kraft zu einer Neuprägung der christlichen Lehren gehabt. Wie man sie überkommen hatte von der alten Kirche, wurden sie weiter überliefert. Nichtsdestoweniger weisen die Lehrstreitigkeiten dieser Periode uns charakteristische Züge auf. Zwar in dem christologischen Kampf handelt es sich nur um Misverständnis überkommener Formeln. Aber im Kampf um die Prädestination zeigt es sich schon, daß der Augustinismus aufhört Gemeingut der Kirche zu sein. Und in den Abendmalsstreitigkeiten taucht aus dem Glauben der Zeit der das Mittelalter

---

1) Vgl. zur Charakteristik dieser Periode **Hatch**, An introductory lecture on the study of ecclesiastical history. London 1885.

beherrschende Sakramentsbegriff auf. Die Waffen, deren man sich in diesen Kämpfen bediente, sind aber fast durchweg der Rüstkammer der patristischen Tradition entnommen.

Die gläubige Aufnahme der von der Kirche verkündeten Lehren schließt eine gewisse Originalität in der Auffassung derselben nicht aus. Eine solche finden wir auch wirklich auf germanischem Boden. Eine Reihe von Denkmälern setzt uns in den Stand uns ein Urteil über die eigentümliche germanische Auffassung des Christentums in dieser Periode zu bilden.

Aus dem siebenten und achten Jahrhundert sind uns mehre angelsächsische Dichtungen aufbewahrt, von denen ein Teil unter dem Namen des Kädmon geht, während die anderen dem Kynewulf angehören. In dem neunten Jahrhundert dienen unserem Zweck zwei deutsche Werke, der Heliand und Otfried's „Krist" [1]).

Diese Dichtungen zeigen uns, in welcher Weise die germanischen Völker das Christentum verstanden haben. Wir legen in einigen Zügen diese germanische Auffassung des Christentums dar.

Der waltende Herr ist Gott, welcher in des Himmels Hochburg tront. Er verharrt nicht in absoluter Ferne von der Welt, sondern er ist nahe den Menschenkindern und ist allewege bereit herabzufahren und ihnen beizustehen. Daher der starke naive Wunderglaube, der jene Zeit kennzeichnet. Die Menschen sind geschaffen um in Friede und Freude auf Erden in diesem „Mittelgarten", zu leben und alsdann zu Gott in die himmlische Burg einzugehen.

---

1) Litterargeschichtliches über die angelsächsischen Dichtungen bei ten Brink, Gesch. der englischen Litteratur Bd. I (1877) S. 49—75, außerdem s. Hammerich, die älteste christl. Epik ꝛc. übersetzt von Michelsen (Gütersloh 1874) S. 17 ff. Von Kädmon stammt vielleicht eine poetische Ausführung der Schöpfungsgeschichte, die Genesis, sowie das herrliche „Traumgesicht vom Kreuz". Unter Kynewulf's Dichtungen kommt hier besonders der „Christ" in Betracht, eine hochpoetische Schilderung des dreifachen Kommens Christi (zur Welt, zum Himmel, zum Gericht). In deutscher Übersetzung findet man diese Werke in Grein's Dichtungen der Angelsachsen. 2 Bde. Göttingen 1857. 1859. Über den Heliand ist zu vergleichen Kelber, der Heliand in theol. und ästhet. Beleuchtung in der Zeitschr. f. kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 1881, S. 79 ff. 154 ff. Über Otfried handelt Lechler, Stud. und Krit. 1849, S. 303 ff. Überhaupt s. Seeberg, die germanische Auffassung des Christentums in dem früheren Mittelalter, Zeitschr. für kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1888, S. 91 ff.

Aber aus bösem Neide hat Satan sie verführt. Sie wurden ungehorsam dem waltenden Gott. Dafür ist nun Arbeit und Not ihr Los auf Erden, nach diesem Leben aber verfallen sie der Hölle. Keine Rettung gab es aus diesem Elend, ein unwandelbares Gesetz war es, daß den Menschen solch schwere Strafe für seine Sünde treffen müsse. Da hat Gott seinen Sohn zu unserer Rettung in die Welt gesandt. In streng nicänischer Weise lehren die Dichter über die Person Christi. Gott ist er und Mensch zumal, von der Jungfrau geboren in der Zeit. Stark tritt dabei das Bewußtsein seiner Gottheit hervor. „Ebenwesend" dem Vater[1]) und „ebenewig" ist er, allmächtig wie er; die Werke des Vaters werden ihm auch beigelegt. Besonders aber ist die helle und lebendige Anschauung der Menschheit Christi in diesem Gedankenkreise hervorzuheben. Der starke jugendliche Held ist er, der an das Kreuz steigt für die Seinen den Kampf mit den finsteren Gewalten der Unterwelt aufzunehmen. Wie ein König, der gefolgt von seinen Mannen durch das Land zieht, hat er gelebt; als mächtiger Fürst klopft er an die Thore der Hölle die ihm ihren Raub herausgeben muß. Freilich ist aber zu sagen, daß bei dieser Auffassung des Herrn das Verständnis seines Leidens und Sterbens zu kurz kommt.

Die Dichter reproduzieren natürlich die überkommenen Formeln, daß Christus für uns gestorben, daß er durch seinen Tod für unsere Sünden genug gethan hat, daß er zu unseren Gunsten bei dem Vater eintrete; aber ein wirkliches Verständnis dieser Thatsachen weisen sie nicht auf. Christus hat gelitten und dieses soll uns zur Dankbarkeit entflammen gegen den König, der sein Leben für die Seinen ließ. Aber der Gedanke, daß wir nur im Glauben an die Gnade Gottes die Vergebung der Sünden haben, tritt zurück. Fragt man, was Christus uns gebracht, so werden wir darauf verwiesen, daß er unser Lehrer geworden, der uns seinen Willen zur Erfüllung mitgeteilt, daß er mit starker Hand uns schützt vor allen bösen Gewalten. Dem entsprechend besteht das persönliche Christentum in dem Gehorsam gegen seine Gebote, in einem frommen Leben mit guten Werken. Wer so lebt wird einst in den Himmel aufgenommen. Die Dankbarkeit für das Leiden des Herrn wird uns also zum Motiv seinem Willen in einem frommen Leben nachzukommen.

1) Kynewulf, Krist. V. 350 (Bd. II, S. 158.)

Dieses können wir thun, weil er uns beschützt und uns hilft, wir sollen es thun, weil er uns einst richten wird. Der Maßstab aber bei dem Gericht ist die Dankbarkeit für Christi Leiden und der Gehorsam gegen sein Gesetz.

Diese Auffassung des Christentums tritt uns in allen den genannten Litteraturdenkmälern entgegen. Der Gottesbegriff wie die Anschauung von der Person des Heilandes sind deutlich beeinflußt von der germanischen Ansicht Gottes als des waltenden Herrn. Die zuletzt erwänte Deutung der Erlösung aber ist die zu jener Zeit in der abendländischen Kirche herrschende wie ein Blick auf die bezüglichen Ansichten Gregors des Großen zeigt[1]).

Es könnte nun erwartet werden, daß sich hier in der Theologie wiederholt was wir in der alten Kirche gesehen haben, daß nämlich wie die hellenische Denkweise einen mächtigen Einfluß auf die denkende Erfassung des Christentums gewann, auch die germanische Anschauungsweise auf die Fortentwicklung der Theologie Einwirkung ausübt. Dieses ist jedoch in dieser Periode nicht eingetreten. Die Theologie des Mittelalters rang nicht einem erlebten Thatbestand gegenüber nach Formen und Formeln zur Bergung desselben. Ihr war jener Thatbestand als ein formuliertes Lehrgefüge überliefert worden. Die überkommenen Formen waren mit der höchsten Autorität und dem Ansehen der Heiligkeit bekleidet. Nicht darauf richtet sich in den Lehrstreitigkeiten zunächst die Frage ob etwas wahr oder falsch, christlich oder unchristlich ist, sondern darauf, ob es den Aussagen der Väter gemäß ist. Es durfte an der formulierten Lehre nicht mehr gerüttelt werden. Und man hatte hiezu um so weniger Neigung, als man nicht mehr über ein freies Verständnis des Ursprunges und Zusammenhanges der überlieferten Lehre verfügte. Daher kam es, daß die Signatur der Zeit auf theologischem Gebiet nicht ein Weiterbilden, sondern ein Sammeln und Aneignen und Festhalten des Überkommenen war. Erst nachdem der Lehrstoff der alten Kirche zum freien Besitz des Mittelalters geworden war, konnte die systematisierende Verarbeitung desselben durch die Scholastik beginnen.

Jene Signatur des Sammelns und Aneignens der Arbeit der

---

1) Vgl. z. B. Moralia l. I, c. 13: Incarnatus Dominus in semetipso omne, quod nobis inspiravit, ostendit, ut quod praecepto dixerat, exemplo suaderet. S. Lau, Gregor der Große, S. 431–453.

alten Kirche finden wir auf allen Gebieten der theologischen Arbeit jener Zeit. Insonderheit tritt sie hervor in den Werken, welche einen Versuch das Ganze der christlichen Lehre darzustellen, enthalten.

Schon Isidor von Sevilla († 636) versucht in den drei Büchern Sententiarum sive de summo bono eine solche Zusammenfassung zu geben. In dem ersten Buch handelt er von Gott als dem summum bonum, der Schöpfung, der Welt, von den Engeln, dem Menschen, von der Person Christi, dem heiligen Geist, von der Kirche, den Häresien, der Schriftauslegung, von der Taufe, der Communion, dem Martyrium, den Wundern der Heiligen, von der Auferstehung und überhaupt den letzten Dingen. Die beiden folgenden Bücher enthalten eine Art Ethik, indem im zweiten Buch von den Tugenden der Gnade und Gnadenwahl, im dritten von den verschiedenen Ständen des Lebens geredet wird. Die hier entwickelten Gedanken stellen aber nur eine Reproduktion von Gedanken und Aussprüchen der Väter, besonders Augustins und Gregors des Großen dar.

Nicht viel anders steht es mit Alcuins drei Büchern de fide sanctae trinitatis [1]). Alcuin († 804) geht aus von dem Verlangen des Menschen nach wahrer und ewiger Glückseligkeit. Diese wird erlangt durch den Glauben. Das Objekt aber des Glaubens ist der dreieinige Gott. Seiner Substanz nach ist Gott Einer, aber er ist dieses in drei Personen. Gott ist nun die Ursache alles bestehenden, nicht in dem Sinn, als ob die Welt aus seiner Substanz herstammte, sondern so, daß er durch seinen Willen die Welt geschaffen hat. Es wird dann eine Einteilung der Kreaturen gegeben und die natürliche Einwohnung Gottes in allen Kreaturen von seiner Gemeinschaft mit den Seligen und Heiligen unterschieden. Ferner wird vom Fall des Menschen und dann von Christo als dem Mittler gehandelt. Mittler ist er als Gott und Mensch. Das Richteramt Christi wird dann Veranlassung zu der Eschatologie überzugehen. — Auch diese Darlegung ruht ganz auf Augustinischer Grundlage, das Buch bietet die Grundwahrheiten des Christentums dar und daraus erklärt sich das hohe Ansehen, in welchem es lange stand, „es war die dem Bildungsstande jenes Zeitalters entsprechende

1) Vgl. die Inhaltsangabe bei K. Werner, Alcuin und sein Jahrhundert. Zweite Ausgabe, Wien 1881. S. 158—166.

Darstellung der kirchlichen Theologie in Systemform" [1]). Von Interesse ist noch die Bemerkung Alcuins im Prolog über die Nützlichkeit der Anwendung der Dialektik auf die Theologie, was schon dadurch einleuchte, daß Augustin sich derselben bedient habe.

Ähnliche Zusammenfassungen wie die charakterisierten wurden von dem Schüler Alcuins Rabanus Maurus sowie von Paschasius Radbertus verfaßt. Ersterer setzte in seinen drei Büchern de clericorum institutione [2]) im Anschluß an Augustin, Gregor und Cassiodor auseinander, worin die theologische und allgemeine Bildung eines Geistlichen zu bestehen habe, letzterer kommt in der aus drei Büchern bestehende Schrift de fide, spe et caritate ebenfalls auf die wesentlichsten Fragen des christlichen Glaubens zu sprechen.

Jedenfalls bewährt die gegebene Übersicht über die dogmatischen Systeme der Zeit die oben vorgetragene Charakteristik derselben. Es handelt sich immer nur um Reproduzierung der Lehren und der Sätze der Väter. Bei dieser Sachlage begreift es sich, daß es auch nicht zu originellen häretischen Lehrbildungen kam. In den Lehrstreitigkeiten, an deren Darstellung wir nunmehr zu gehen haben, sind die leitenden Gesichtspunkte der patristischen Tradition entnommen.

Diese für die Kirchengeschichte so bedeutsame Periode bietet also der Dogmengeschichte verhältnismäßig wenig Stoff dar. Die dogmengeschichtliche Bewegung betrifft solche Lehren, die in der alten Kirche noch nicht zum völligen Abschluß gekommen waren: die Christologie, die Prädestination und das Abendmal. Wenn für das Folgende die Unterscheidung von Centraldogmen und Peripherischem im allgemeinen in Fortfall kommt, so erklärt sich auch das aus dem Charakter der Periode. Dieser Unterschied kann nämlich nur festgehalten werden, wenn in einer Zeit der kräftige Trieb zu selbständiger Erfassung des Christentums vorhanden ist. Fällt dieser Trieb fort und begnügt man sich mit dem Festhalten an dem Hergebrachten, so wird jene Unterscheidung gegenstandslos, denn diesem Standpunkt ist jede überlieferte Formel gleichwertig. Das einzige Dogma in dieser Zeit, das unter dem Druck des Gemeindebewußtseins fortgebildet worden ist, ist das Abendmal.

---

1) Werner, S. 159.

2) Vgl. Ebert, Geschichte der Litteratur des Mittelalters Bd. II, 131 ff.

I. Der adoptianische Streit.

Der adoptianische Streit führt uns an die Grenze der altkirchlichen Christologie, aber ohne sie zu fördern, zurück. Es war die Frage: in welchem Sinne Christus seiner menschlichen Natur nach Sohn Gottes sei, ob naturâ sive adoptione. Es scheint das Auftreten eines gewissen Migetius gewesen zu sein, das die äußere Veranlassung zu diesem Streit gab. Dieser erneuerte in ziemlich roher Form den sabellianischen Irrtum, indem er lehrte, Gott habe sich in dreifacher Form den Menschen offenbart nämlich als Vater in David, als Sohn in Christus, als heiliger Geist in dem Apostel Paulus. Durch eine höchst verworrene Exegese scheint Migetius die Begründung dieser Ansichten versucht zu haben. Da David von dem von ihm ausgehenden Wort spricht, so ist er die Offenbarung des Vaters, indem das „Wort" hier persönlich gedeutet wird. Ebenso wird Christi Wort von dem Geist, welcher die Jünger alle Wahrheit lehren wird, als Weissagung auf Paulus gefaßt[1]). Bei dieser Theorie aber war auch die Wirklichkeit der Menschheit Christi gefährdet. Indem nun der greise Bischof Elipandus von Toledo diese Meinung bekämpfte, ist er selbst in das entgegengesetzte Extrem verfallen. Nicht ohne Recht haben ihm schon seine Zeitgenossen die nestorianische Häresie vorgeworfen. Elipandus schloß sich besonders der Bischof Felix von Urgel, einem Städtchen in den Ostpyrenäen an sowie viele andere spanische Bischöfe. Es entbrannte ein Streit, der eine weitgreifende Beteiligung fand. Nicht nur in Spanien erhob sich ein heftiger Widerspruch gegen diese Richtung, besonders trat ihr die fränkische

1) Elipandi ad Migetium ep. § 3 (España sagrada V, 526): tres personas corporeas in divinitate esse protestaris, dicendo quod patris persona specialiter David esse credatur, eo quod ipse de semetipso dicat: Eructavit cor meum verbum bonum. Et iterum de se ipso David credatur esse dictum: Non derelinques animam meam in inferno etc. Et iterum persona filii Dei asseris, quod ea sit secunda in trinitate persona, quae adsumpta est de virgine, affirmando voce apostolica dicens: qui factus est de semine David secundum carnem. Tertia vero persona spiritus sancti Paulum apostolum esse dicis, protestando quod de eo psalmista dicat: spiritus oris ejus omnis virtus eorum et quia Christus Dei filius de eo dicat: spiritus, qui a patre meo procedit ille vos docebit omnem veritatem.

Kirche entgegen. Auf mehreren Synoden, zu Regensburg 792, zu Frankfurt 794, zu Aachen 800 sowie auch zu Rom wahrscheinlich 798 wurde darüber verhandelt. Zahlreiche Streitschriften wurden gewechselt, selbst der König Karl ließ sich persönlich darauf ein.

Die Tendenz der Adoptianer [1]) war der Menschheit Christi innerhalb der Personeinheit eine selbständigere Stellung als die kirchlich gewordene Ansicht ihr zu gewähren schien, anzuweisen, die veritas humanae carnis in Christo glaubten sie gefährdet. Es war für sie das religiöse Interesse der Erlösung maßgebend, denn diese könne nur von einem Menschen nostri generis nostraeque naturae vollbracht werden [2]). Aber das Resultat ihrer Darstellung war, daß sie auf eine nestorianisierende Auffassung hinauskamen. Principiell stellen sich die Adoptianer von Anfang an ganz auf den Boden der Beschlüsse von Chalcedon, sie sind eins mit den Gegnern in dem Bekenntnis, daß Christus sowohl seiner göttlichen als seiner menschlichen Natur nach der Sohn Gottes sei, aber sie behaupteten, daß er als Mensch es nicht in derselben Weise sei und sein könne, wie er es als Gott ist. Als Gott ist er der wahre wesentliche Sohn Gottes, von Natur (nicht durch Gnade), aus dem Wesen des Vaters gezeugt (filius Dei proprius et naturalis genere, natura), als Mensch ist er Sohn nicht von Natur, sondern vermöge eines Aktes der Gnade Gottes, die ihn, den in der Zeit gezeugten, von der Jungfrau durch den heil.

1) Die Lehre des Elipandus lernen wir aus seinen Briefen (bei Migne Bd. 96 sowie España sagrada t. V, p. 524 ff.) und aus den von seinen Gegnern Beatus und Etherius zusammengestellten Äußerungen (Gallandi XIII, 290 ff.) kennen. Hinsichtlich des Felix sind wir besonders auf die Gegenschriften des Alcuin, Paulinus und Agobard gewiesen. Alcuini. opp. ed. Frobenius (Regensburg 1777) u. Migne 100. 101. Paulinus libri. III c. Felicem Migne t. 99. Agobard, liber adv. dogma Felicis, Gallandi XIII, 405 ff. und Migne tom. 104. Im Übrigen vergleiche man Gams, Kirchengeschichte Spaniens Bd. II, 2, S. 261 ff. Hefele, Conciliengesch. III², S. 642 ff. K. Werner, Alcuin, 2. Ausgabe S. 54 ff. Möller in PRE². I, S. 151 ff.

2) Elip. Ep. IV, 14. (Migne 96, 878): Nam quia captivitatis nostrae resolvi originalia vincula non poterant, nisi existeret homo nostri generis nostraeque naturae qui peccati praejudicio non teneretur et qui immaculato sanguine suo chirographum lethale dilueret, sicut ab initio erat divinitus praeordinatum.

Geist empfangenen, zum Sohne angenommen, in die Würde und Ehre der Gottessohnschaft aufgenommen habe, secundum dignitatem et adoptionem, mithin auch Gott nicht wesentlich, sondern nur dem Namen nach, nuncupative [1]). Eben durch diese Adoption habe der Gottessohn den Menschensohn aufs innigste dergestalt mit sich vereinigt, daß er Gottes Sohn wurde (in Dei filio verus filius), weshalb denn Christus Eine Person zu nennen sei [2]). Unveränderlich und gleichewig wie der Vater ist daher der Sohn Gottes nur sofern er das Wort Gottes ist; gelitten aber hat er nur sofern er homo adoptivus ist und begraben ist er in carne adoptiva sola [3]). An der Personeinheit wird dabei festgehalten. Nur müsse man die Art der mit einander unlöslich verbundenen Bethätigungen der beiden Naturen begrifflich scharf aus einander halten [4]). Faktisch freilich wird diese Regel nicht eingehalten, indem jene Funktionen nicht auf das einheitliche Subjekt zurückgeführt, sondern bald der einen, bald der anderen (alter — alter) Natur

---

1) Schreiben der Adoptianer an die gallischen Bischöfe (Alcuini Op. II): Credimus et confitemur Deum Dei filium, lumen de lumine, Deum verum ex Deo vero, ex patre unigenitum sine adoptione; primogenitum vero in fine temporis, verum hominem assumendo de virgine in carnis adoptione; unigenitum in natura, primogenitum in adoptione et gratia. Elip. ep. ad abbat Fidel. Esp. sagr. V, 536: Qui non fuerit confessus Jesum Christum adoptivum humanitate et nequaquam adoptivum divinitate et haereticus est et exterminetur. Felix bei Agobard c. 19 (Gallandi XIII, 407b): Verus et proprius filius ille veraciter creditur, qui de substantia patris est genitus non aliunde assumptus, cui generatio dat nomen filii non electio vel gratia sive adoptio aut voluntas.

2) Alcuini adversus Felicem libri VII. Lib. I, 1: novo et inauditio sanctae Dei ecclesiae nomine nuncupativum Deum nominare illum non timet, dividens Christum in duos filios, unum vocans proprium, alterum adoptivum, et in duos Deos, unum verum Deum alterum nuncupativum Deum ibid. V, c. 1: qui illum, inquis, sibi ex utero matris scil. ab ipso conceptu in singularitate suae personae ita univit atque conseruit, ut Dei filius esset hominis filius non mutabilitate naturae sed dignatione, similiter et hominis filius esset Dei filius, non versibilitate substantiae sed in Dei filio esset verus filius.

3) Elip. Ep. IV, 16 (Migne 879).

4) ib. c. 13. 16 (p. 876. 879).

beigelegt werden[1]). Nicht der wirkliche Sohn Gottes ist für uns hingegeben worden und nicht dieser ist das Haupt der Kirche, sondern der assumirte Mensch[2]). Dieses folgt daraus, daß was das Haupt hat, dem Leibe und was der Leib hat, dem Haupte zugeschrieben wird. Der Hauptsatz ist also: Christus, ist seiner Menschheit nach filius Dei adoptivus.

Der Hauptgrund, den die Adoptianer dafür einsetzten, war: daß eine Zeugung aus Gott weder ein Akt der Freiheit noch der Notwendigkeit, sondern nur des göttlichen Wesens (der Natur) sein könne, und daß aus dem Wesen der Gottheit nicht ihm nicht Wesensidentisches, Zeitliches, Geschöpfliches gezeugt, sondern nur Wesensverschiedenes, Kreatürliches von ihr gesetzt werde, aus Gnaden, freiem Willen, göttlicher Vorherbestimmung und Aufnahme. Wie also Christus als Gott aus der Substanz Gottes erzeugt ist, so ist er als Mensch aus dem Fleische der Maria geboren. Mit der Negation dieser Sätze werde entweder der Unterschied zwischen Gottheit und Menschheit in Christo, oder aber seine wahre Menschheit geleugnet[3]). Und hiemit eben löse man seine so tröstliche Ähnlichkeit mit den Gläubigen auf. Wie könnten wir Glieder Gottes oder Christi nach seiner Gottheit werden[4])? Man könne auch ohne jene Annahme das Leben Jesu wie die Beschränktheit seines Wissens als Mensch oder die Scheu vor dem Leiden, sowie seine Unterordnung unter den Willen Gottes nicht verstehen[5]).

Zur Begründung ihrer Lehre beriefen sich die Adoptianer nicht anders als ihre Gegner, auf die Ansichten der Väter sowie auf die Schrift, z. B. auf 1 Kor. 11, 3. Matth. 19, 17. Joh. 1, 14. 1 Joh. 3, auf Luc. 2, 52, auf den Unterschied zwischen Eingeboren und Erstgeboren u. s. w. Aber weder jene dialektischen, noch diese

---

1) Im Glaubensbekenntnis des Elipandus, Gallandi XIII, 300: non per illum, qui natus est de virgine, visibilia condidit, sed per illum, qui non est adoptione sed genere, neque gratia sed natura.

2) Alc. adv. Fel. II, c. 14: dicis necesse est membra adoptiva adoptivum habere caput. Si igitur Christus, qui est caput omnium nostrum, adoptivus est propter membra adoptiva, quod nos sumus, nonne vides ea ratione posse dici, Deum patrem esse adoptivum, qui caput est Christi? Nam caput in corpore membrum est.

3) Bei Alcuin cont. Fel. III, c. 2. c. 7. c. 17; IV, 2; II, 12; III, 11.

4) ib. II, 4. 14.

5) ib. V, 9; Paulin. III, 3. 4

exegetischen Argumente konnten die Gegner überzeugen. Die angeführten Synoden verwarfen den Adoptianismus als eine Erneuerung des Nestorianismus. Wie nämlich, sagten die Gegner, die Nestorianer Christum in zwei Personen geteilt haben, so werde von den Adoptianern Christus in zwei Söhne geteilt, den eigentlichen Sohn Gottes und den Adoptivsohn Gottes. Hier wie dort steht ein Sohn Gottes dem anderen gegenüber (alter — alter)[1]. Man hat auf den Hauptpunkt hin angesehen, mit Recht so geurteilt. Denn diese Lehre setzt in Christo, indem zwei Söhne Gottes, ein zwiefaches Ich, zerreißt also die Personeneinheit.

Doch ist es schwierig zu sagen, in welchem Sinne. Denn einmal bleibt es unklar, wie sich nach dieser Theorie die assumptio und adoptio zu einander verhalten, indem beide gewöhnlich in eins zusammenfallen, sodaß also die assumptio Christus zum göttlichen Adoptivsohn macht. Dem steht aber eine andere Gedankenreihe entgegen. Nach dieser ist jeder Mensch von Natur ein Knecht Gottes, wird aber durch die Taufe ein Kind Gottes. So mußte es auch mit Christo gehen. Bei der Taufe wurde er mit den Worten „dies ist mein lieber Sohn" von dem Vater adoptiert[2]. Sodann bleibt im Dunkeln, ob die Unterscheidung der zweifachen Sohnschaft sich decke mit dem Unterschied der Naturen, oder ob sie in die beide zusammenfassende Person selbst hineinfalle, was ich für das Wahrscheinliche halte, weil doch die Adoptianer die Einheit der Person bestimmt bekennen und festhalten zu wollen erklären, also etwa ein Ich mit einem Doppelbewußtsein? Zu einem einheitlichen, gottmenschlichen Subjekt haben sie es jedenfalls nicht gebracht. In der That scheint auch Felix seiner Sache selbst nicht recht gewiß gewesen zu sein, weil er seine Lehre mehrmals widerrufen und dann wieder aufgenommen hat.

---

1) Alc. adv. Felic. I, 11: Sicut Nestoriana impietas in duas Christum dividit personas propter duas naturas . . . ita et vestra indocta temeritas in duos eum dividit filos, unum proprium alterum adoptivum. Si vero Christus et proprius filius Dei patris et adoptivus, ergo est alter et alter. Similiter si in divinitate Deus verus est et in humanitate Deus nuncupativus, alter et alter est, et nullatenus sic sentientes potestis vobis evitare impietatem Nestorianae doctrinae, quia, quem ille in duas personas dividit propter duas naturas, hunc vos divitidis in duos filios et in duos Deos per adoptionis nomen et nuncupationis.

2) Alc. adv. Felic. II, c. 16. Vgl. Hefele a. a. O. S. 648 f.

Die Gegenargumente, welche die oben erwähnten Gegner vortrugen, sind der kirchlich giltigen Christologie entnommen. Christus, sagten sie, ist von der Jungfrau als wirklicher Gottessohn geboren. Als solcher hat er unter uns gelebt, hat gelitten und ist gekreuzigt. Der Gottmensch ist das Haupt der Kirche und nicht ein Mensch nur, da die Gemeinde mit ihm, als dem Menschen kein wirkliches Lebensverhältnis haben kann. Den Gottmenschen beten wir an, Maria ist wirklich Gottgebärerin. Ist Christus nicht der wirkliche Sohn Gottes, so ist er ein falscher; dann ist aber auch das ganze Erlösungswerk falsch und nichtig [1]).

Eine Förderung der Christologie überhaupt hat diese ganze Controverse nicht ausgetragen; eher eine Sistirung ihrer Fortbewegung, sofern man von da an das Übergewicht des Göttlichen noch ängstlicher als bisher festhielt.

Hinsichtlich der Herkunft der adoptianischen Ansicht ist es bis heute zu keinem gesicherten Resultat gekommen. Schwerlich wird man dabei an eine gewisse Connivenz dem Mohammedanismus gegenüber zu denken haben, indem man den Anstoß an dem christologischen Dogma habe mindern wollen, denn die Gottheit Christi wurde ja auch von den Adoptianern sehr stark betont. Auch an eine Nachwirkung des germanischen Arianismus ist kaum zu denken [2]). Am wahrscheinlichsten ist es, daß eine direkte Beeinflussung durch orientalische nestorianische Christen vorliegt [3]).

Wir gehen nun über zu dem tief eingehenden Streit über die Prädestination, der uns auf Augustin zurückführt.

II. Der prädestinatianische Streit.

Der Anfang unserer Periode ist noch ganz von Augustin beherrscht. Er galt dem Abendlande als die höchste Autorität, als Muster und Vorbild der Orthodoxie, die Abweichung von ihm als Häresie. Aber die augustinische Lehre von der absoluten Prädestination, — diese zwar nicht kirchlich sanctionierte, aber auch noch

1) S. die gegnerischen Einwände im Einzelnen bei Bach, die Dogmengeschichte des Mittelalters, Wien 1873, I, S. 116—135.

2) Helfferich, der westgotische Arianismus und die spanische Ketzergeschichte Berlin 1860.

3) Vgl. Gams a. a. O. S. 264 f.

nicht überwundene Seite seines Systems widerstrebte fortwährend dem ethisch-religiösen Bewußtsein, und darum blieb auch der von der Kirche verurteilte Semipelagianismus noch immer eine Macht. Wie sein Schatten ging er dem Augustinismus zur Seite. Dazu kam, daß besonders unter den Mönchen neben den augustinischen Schriften auch die des Cassian in Brauch und Ansehen standen, Schriften, die vom semipelagianischen Geiste durchdrungen, eine Hauptquelle desselben waren; ferner das Gewicht, das man überhaupt auf die mönchische Frömmigkeit, auf äußerliche Zucht und Askese, und im Zusammenhang damit auf äußerliche Werke und auf Verdienste legte. Im praktischen Bewußtsein fiel der Hauptton doch immer auf die sittliche Bethätigung, wie die oben mitgeteilte Charakteristik der populären Theologie der Zeit zeigt. So geschah es, daß die semipelagianische Anschauungsweise gleichsam unter der Hand und ohne daß man es beabsichtigte, sich wieder einschlich.

Wie wenig trotz der Verehrung Augustins und des reichlichen Gebrauches seiner Schriften, die augustinischen Gedanken durchgedrungen waren, sieht man am Besten an Gregor dem Großen. Er ist ganz gut augustinisch, d. h. er will es sein. Er lehrt mit den Worten des gefeierten Kirchenlehrers über Sünde und Gnade (gratia praeveniens et subsequens), er läßt mit ihm die ganze Menschheit der Sünde verfallen sein, da sie eine Einheit ist und die Sünde durch die Zeugung sich fortpflanzt. Wie Augustin läßt auch er alle Anregung zum Guten von der Gnade ausgehen. Gleichwohl hebt er unter den Folgen des adamitischen Falls vornehmlich nur die negative Seite die sinnlich geartete Richtung des gesammten Denkens[1]), die sinnliche Schwäche (infirmitas), die geistliche Blindheit[2]), die Leiden Leibes und der Seele, den Verlust der Gerechtigkeit und Unschuld hervor, er bezeichnet den natürlichen Menschen nicht als erstorben, sondern nur als krank (nimiae infirmitatis aegrotus[3]), läßt ihm noch immer ein Wollen des Guten, „er kann den Versuch zu guten Werken machen,

---

1) Moral. l. V, c. 34: peccando factus est etiam mente carnalis, ut sola cogitet quae ad animum per imagines corporum trahit. — Hom. ev. l. I, h. 10: visibilia sequendo etc. Vgl. Ez. hom. 9, 5.

2) Moral. l. VIII, c. 30: caecitas originalis.

3) Moral. l. XVIII, c. 45.

wenn auch nicht ohne Hilfe der Gnade sie vollbringen"[1]). Das Wesen der Sünde ist also von Gregor, so tief sein praktisches Bewußtsein von der Verderblichkeit der Sünde war, nicht voll erkannt worden. Es entspricht dem, daß er zwar von einer Erlösung suis praecedentibus meritis nichts wissen will[2]), sondern durchaus die Notwendigkeit der gratia praeveniens behauptet, aber doch das Gute einerseits als Werk Gottes, andrerseits als Werk des Menschen betrachtet: bonum, quod agimus, Dei est et nostrum; Dei per praevenientem gratiam, nostrum per obsequentem liberam voluntatem[3]). Daher fehlt ihm auch der Gedanke des Verdienstes nicht. Er stimmt dem augustinischen Satze: merita nostra sunt Dei munera zu, aber er versteht ihn so, daß, was von Seite Gottes ein Geschenk der Gnade ist, auf der andern Seite auch wieder Verdienst des Menschen ist. Daher fühlen wir uns zum Danken verpflichtet, in dem Bewußtsein, daß uns das Geschenk Gottes zuvorkommt, und hinwiederum erheben wir mit Recht auf Belohnung Anspruch (retributionem meritam), weil es sich eben um unser eigenes Thun dabei handelt[4]). Seine Ansicht erhellt noch näher aus seiner Lehre von der Aneignung des Heils: die Bedingungen dafür sind der Glaube, die vor-

---

1) S. die Belege bei Lau: Gregor der Große S. 388—390, S. 400 f. 405. In den Homilien zu Ezechiel lib. I hom. 6 c. 11 sagt er sogar: considerandum est, quosdam sanctorum et ante legem fuisse, qui naturali legi districte (genau) viverent, et omnipotenti Deo placerent. — Electorum multi apud omnipotentem Deum perfecti et ante legem fuerunt.

2) Moral. l. XXVII, c. 40.

3) Moralia XXXIII, 21; XXIV, 10: quia praeveniente gratia in operatione bona nostrum arbitrium sequitur, nosmet ipsos liberare dicimur qui liberanti nos Domino consentimus; XVIII, 40: daß der freie Wille die Macht hat, die göttliche Gnade anzunehmen, sobald sie zuerst sich ihm dargeboten hat und in ihn eingegangen ist (repletus gratia; inspirante Deo totum illi, obtulit quod in se liberum invenit), lehrt das Beispiel des Schächers am Kreuze.

4) A. a. O. XXXIII, 21. Bonum quippe quod agimus et Dei est et nostrum: Dei per praevenientem gratiam, nostrum per obsequentem liberam voluntatem. Si enim Dei non est, unde ei gratias in aeternum agimus? Rursum si nostrum non est, unde nobis retribui praemia speramus? Quia ergo non immerito gratias agimus, scimus, quod ejus munere praevenimur, et rursum quia non immerito retributionem quaerimus, scimus quod obsequente libero arbitrio bona elegimus quae ageremus.

angehende Buße und die nachfolgenden Werke. Alle drei sind unerläßlich, aber die Hauptsache ist die poenitentia mit ihrem Schmerze, ihrem Bekenntnis und ihrer Fleischesertötung, welche eine Ergänzung der durch Christum geleisteten (nicht vollständigen, sondern nur auf die durch die Erbsünde gewirkte Schuld gehenden) satisfactio ist. Die Buße ist gleichsam eine Wiederholung der Taufe. Diese tilgt nur die früher begangenen Sünden, daher müssen wir allezeit unser Gewissen durch die Thränen der Buße taufen [1]). Der Glaube wird in augustinischem Sinne als die Zustimmung zur göttlichen Offenbarung gefaßt, aber auch streng von der vita fidei unterschieden. Pönitenzen und gute Werke müssen ihn erzeugen, wenn er uns rechtfertigen, heiligen, selig machen soll. Wie die Werke nichts nützen ohne den Glauben, so der Glaube nichts ohne die Werke: unum sine altero nil prodesse valet, quia nec fides sine operibus, nec opera adjuvant sine fide, nisi fortasse pro fide percipienda fiant (für den Glauben genommen werden) sicut Cornelius . . . . . [2]). Deshalb wird dann in der Erlösungslehre so viel Gewicht darauf gelegt, daß Christus uns Lehren und Vorschriften gebracht und uns durch sein Beispiel die Erfüllung derselben lehre (s. oben). Aus dieser Betonung der sittlichen Bethätigung des Menschen in guten Werken folgt dann weiter, daß der Mensch, auch der Gläubige, der Vergebung seiner Sünden und seiner Seligkeit nie im Glauben gewiß sein kann; er schwankt beständig zwischen Furcht und Hoffnung, weil er nicht weiß, ob das Maß seiner Buße und Heiligung und seiner sittlichen Leistungen ausreichend ist.

Schon aus diesen Mittheilungen läßt sich auf Gregor's Lehre von der Prädestination schließen [3]). Er hat Stellen, die eine Erwählung einzelner bestimmter Personen zur Seligkeit durch die freie Gnade Gottes behaupten (electorum numerus certus et definitus ostenditur Mor. XXV, 8), er erblickt den Grund dieser Auswahl in einem geheimen Rathschluß Gottes (occulto consilio Mor. XXVIII, 26), er weist einmal sogar die Einmischung des göttlichen Voraus wissens in sie ab: dennoch gründet er sie in der Regel auf die Präscienz. Ein decretum absolutum im Sinne

1) Hom. in ev. l. I, h. 10 fin.

2) Hom. in Ez. l. I h. 9, c. 6.

3) Vgl. Lau, S. 412 ff. woselbst die Belege.

einer Doppelwahl kennt er nicht: „Gott hat von Ewigkeit diejenigen erwählt, von denen er vorherwußte, daß sie seine Gnade annehmen und darin bis zum Ende beharren“[1]). Der Grund der reprobatio liegt in dem Menschen selbst; die Verworfenen empfangen nur, was sie durch ihren eigenen Ungehorsam verdienen. Gott selbst ist nicht Urheber ihrer Schuld, er befreit sie aber auch nicht von der Schuld, weil sie die Mittel, die er ihnen durch die gratia praeveniens giebt, nicht annehmen[2]). Dies ist die Verhärtung: ein Entziehen der göttlichen Barmherzigkeit vermöge seiner Gerechtigkeit. Daß deshalb Niemand seiner Erwählung gewiß sein kann, haben wir bereits gesehen.

So vielfach und weit weicht also Gregor von Augustin, ohne es sich selbst klar gemacht zu haben, ab. Selbst solche, die sich sonst ganz an Augustin anschließen, wie Beda und Alcuin, wagen es nicht, die volle Consequenz seines Systems zu vertreten.

Nur hieraus läßt es sich erklären, daß man es auffallend finden konnte, als der Mönch Gottschalk aus dem Kloster Orbais (zwischen Chalons und Paris), der Sohn eines sächsischen Grafen Berno, die augustinische Prädestinationslehre erneuerte und mit einer eigentümlichen Modifikation vortrug[3]). Dieses Eigentümliche bestand darin, daß er den Begriff der absoluten Prädestination nicht blos auf die Frommen und auf die Seligkeit, sondern auch auf die Verdammten und auf die ewigen Strafen bezog, während noch Augustin sich darüber lieber nur mehr negativ ausgedrückt, d. h. nur von einer Überlassung der Bösen an die verdienten Strafen geredet hatte[4]). Gottschalk lehrte also eine doppelte Prädestination; gemina est praedestinatio, sagte er ausdrück-

---

1) Mor. XVIII, 29; Homil. in Ezech. I, 9: suos et electos nominat, quia cernit, quod in fide et bono opere persistant, vgl. Lau a. a. O. 415.

2) Mor. XXIX, 30. XXXI, 14.

3) Die Acten darüber bei Mauguin: veterum auctorum, qui saec. IX de praedestinatione scripserunt opera, 2 voll. Paris 1650. Die Gegenschriften sowie die Litteratur werden weiter unten angeführt.

4) Doch ist zu beachten, daß auch Augustin von einer praedestinatio ad mortem aeternam geredet hat. (s. Bd. I, S. 541 Anm. 1.) Auch Isidor von Sevilla sagt (Sentent. l. II, c. 6): Gemina est praedestinatio sive electorum ad requiem sive reproborum ad mortem.

lich in seinem Bekenntnis, sive electorum ad vitam sive reproborum ad mortem oder noch bestimmter: Deus incommutabilis ante mundi constitutionem electos incommutabiliter per gratiam suam praedestinavit ad vitam aeternam, similiter reprobos per judicium justum incommutabiliter praedestinavit ad mortem aeternam [1]), und dabei legte er den Nachdruck gerade auf die Person. Gott — so sagt er — habe das ewige Leben den Auserwählten und die Auserwählten zum ewigen Leben, ebenso die ewigen Strafen den Verdammten und die Verdammten zu den ewigen Strafen prädestiniert, denn außerdem wäre die Prädestination etwas Unbestimmtes, das Zweite folgt notwendig aus dem Ersten [2]). Daher die Consequenz, daß Gott nicht die Seligkeit Aller wolle und daß Christus nur für die Prädestinierten, nicht aber für die vor der Zeit vorhergewußten und vorherbestimmten Gottlosen Mensch geworden und gestorben sei. Keineswegs aber bezog Gottschalk die Prädestination auf das Böse oder gar auf die Sünde selbst, wie seine Gegner seine Lehre misdeuteten, sondern er lehrte, daß der eine göttliche Akt zwei Seiten habe, er sei einerseits beneficium gratiae, andererseits judicium justitiae, was Beides unter den Begriff des bonum zusammenfalle [3]). Insofern lehrte Gottschalk nur Eine Prädestination. Den Unterschied macht nur die Verschiedenheit des Objekts, sofern das Objekt bei den Guten die Seligkeit, bei den Bösen die Strafe ist (una quidem sed tamen gemina), aber selbst dieser Unterschied hebt sich darin wieder auf, daß beides Beschluß der Gnade und Gerechtigkeit desselben Gottes ist, und als solches unter den Begriff des Guten fällt; omne bonum aut Deus aut ex Deo.

Als das innerste Motiv seiner Lehre tritt immer wieder sein Gottesbegriff hervor. Er glaubte nur so die absolute Unveränderlichkeit und Allmacht Gottes wahren zu können. Gott, so hebt er oft hervor, ist der schlechthin unveränderliche und unwandelbare.

---

1) In dem der Synode von Mainz überreichten Glaubensbekenntnis, das bei Hincmar, de praedestinatione c. 5 aufbewahrt ist.

2) Nimirum sine causa et ipsis praedestinasses mortis perpetuae poenam, nisi et ipsos praedestinasses ad eam. Non enim irent nisi destinati, neque profecto destinarentur, nisi essent praedestinati.

3) Wie Fulgentius von Ruspe, dem Gottschalk seine Theorie entnommen hat.

So ist es unmöglich, daß er bis zum Tage des Gerichtes seinen Sinn wandelte. Es muß also auch die Verdammung der Gottlosen ein ewiger Akt sein [1]). Daneben gedenkt Gottschalk zwar auch der göttlichen Präscienz, — sie ist von der göttlichen Prädestination unzertrennlich, — aber nicht als ob die Auswahl zur Seligkeit von Seiten Gottes bedingt wäre durch das vorausgesehene Verhalten der Erwählten, — sie sind alle böse und die electio gründet lediglich in der freien Gnade, — die Präscienz hat hier nur Bedeutung für die Prädestination, um die göttliche Gerechtigkeit zu wahren: „weil er die übeln Thaten der Bösen und ihr eigenes Beharren in der Sünde auf's gewisseste voraussah, hat er sie zum Tode verdammt. Sie haben denselben verdient, er ist ein ganz gerechtes Gericht" [2]).

Diese Darstellung der Prädestinationslehre, die sich nur formell von der augustinischen unterscheidet, hatte Gottschalk dem Bischof Noting von Verona mitgeteilt. Noting setzte den Erzbischof Rabanus von Mainz, der von früher her Gottschalks Feind war, von ihr in Kenntnis, und von diesem wurde sie dahin mißgedeutet, als lehre Gottschalk, Gott zwinge die Verworfenen, auch wenn sie selig werden wollen, auch wenn sie mit wahrem Glauben und guten Werken nach dem ewigen Leben trachten, dennoch ins Verderben zu gehen (invitum hominem facit peccare) [3]). Gottschalks, von ihm in einem Glaubensbekenntnis und in einer an Raban gerichteten Denkschrift dargelegte, Ansicht wurde auf einer Synode zu Mainz im J. 848 als häretisch verurteilt und ihr Verfasser, der sich der

1) Confessio prolixior, Migne 121, 353: . . . . absit, ut tu Domine, qui nullatenus mutari potuisti, potes vel poteris, aliquando ut vel a momento sis absque ullo initio mutabilis usque in diem judicii et inde quoque mutatus appareas in aeternum propter solummodo damnationem reproborum. . . .

2) In seiner zweiten Confession: Deum praescisse et praedestinasse homines electos ad vitam gratis aeternam, et diabolum . . . cum hominibus reprobis propter praescita certissime ipsorum propria futura mala merita praedestinasse per justissimum judicium suum in mortem sempiternam

3) Der Brief an Noting sowie ein zu gleicher Zeit an den Grafen Eberhard von Friaul, bei welchem sich Gottschalk zu der Zeit von einer italienischen Reise zurückkehrend aufhielt, fehlen bei Mauguin und sind bei Migne 112, 1530 ff. 1553 ff gedruckt.

Synode in der Überzeugung von der Kirchlichkeit seiner Lehre ohne Weiteres gestellt hatte, dem Erzbischof Hinkmar von Rheims, in dessen Sprengel Gottschalk's Kloster gelegen war, zur Bestrafung überantwortet. Dieser ließ Gottschalk auf einer Synode zu Quiersy 849 von Neuem verdammen und seiner Priesterwürde entsetzen und schickte ihn dann nach grausamer Geißelung in das Kloster Hautvilliers (in der Diöcese Rheims) zu lebenslänglicher Gefangenschaft, ohne daß Gottschalk sich zum Widerruf bewegen ließ, weil er seine Lehre für die echt augustinische hielt.

Zahlreiche Stimmen erhoben sich sofort für den so ungerecht mißhandelten Mönch, namentlich der Bischof Prudentius v. Troyes, Remigius v. Lyon, der gelehrte Mönch Ratramnus in Corbie, der Abt Servatus Lupus v. Ferrières, während R Maurus und Hinkmar sowie Pardulus, Bischof von Laon, beharrlich fortfuhren ihn zu verketzern. Diesem Urteil schloß sich auch Johannes Scotus Erigena an, dessen Schrift de divina praedestinatione die doppelte Prädestination bekämpfte, aber von der pantheistischen Grundlage seines Systemes aus. Da Gott eine unveränderliche Substanz ist, da Gott also auch einen einheitlichen Willen hat, so kann es nur eine Prädestination geben. Gott wirkt nur Seiendes, die Sünde aber sowie die Sündenstrafe sind nichts wirkliches, sondern die Sünde ist eine Negation, die als solche auch für das Bewußtsein des Sünders, der einer positiven Weltordnung gegenübersteht, Strafe ist. Da also die Sünde nichts wirkliches ist und die Sündenstrafe nur in dem subjektiven Mißbehagen des dem Nichtigen hingegebenen Menschen besteht und da Gott Nichtiges nicht zum Gegenstand seines Handelns haben kann, so gibt es nur eine Prädestination nämlich die zur Seligkeit [1]).

Mit einer derartigen Beihilfe war Hinkmar schwerlich gedient. — Florus Magister und Amolo von Lyon traten allerdings auch

---

1) Vgl. Weizsäcker „Das Dogma von der göttlichen Vorherbestimmung im 9. Jahrhundert" in Jahrbücher für deutsche Theol 1859, S. 556 ff. Werner, Alcuin S. 187 ff. Die Schrift selbst bei Migne 122, 355 ff Gegen Erigena schrieben Prudentius de praedestinatione contra Scotum (Migne 115, 1009 ff.) und Florus Magister adv. J. Scoti erroneas definitiones (Migne 119, 101 ff.). Letztere Schrift beginnt mit den Worten: Venerunt ad nos cujusquam vaniloqui et garruli hominis scripta. Die philosophische Argumentation des Erigena ist als commentum diaboli potius quam aliquod argumentum fidei bezeichnet.

wider Gottschalk auf, aber während jener immerhin die praedestinatio gemina beizubehalten wünschte und nur der Unwiderstehlichkeit der Gnade widersprach, hat dieser in freundlicher Weise die Lehre Gottschalks auf ihre Consequenzen hin untersucht [1]).

So kam es zum heftigen Streit, der jedoch den wirklichen Gegensatz der Richtungen nur schwer erkennen läßt, weil es sich, wenigstens anscheinend, mehr nur um den härteren oder milderen Ausdruck für die augustinische Lehre handelte. Beide Parteien kamen in der Anerkennung derselben, insbesondere auch in der Gnadenwahl überein: der Unterschied war nur der, daß Rabanus und Hinkmar zwischen Prädestination und Präscienz unterschieden, dergestalt, daß sie die göttliche Prädestination auf die Erwählung zum Leben bezogen, den Rathschluß der Verwerfung aber auf die göttliche Präscienz gründeten, und ihn nicht auf die Personen, sondern auf die Strafen bezogen wissen wollten. Sie drückten sich also so aus [2]): Gott hat, als der Gerechte, denen, welche er als Böse voraussah, die ewigen Strafen, nicht sie zu den ewigen Strafen prädestiniert. In der Kirche durch die Sakramente erhält man Anteil an dem Erlösungswerk Christi [3]). Dabei hielten sie fest, daß Christus zum Heile Aller gestorben sei, setzten aber gleichwohl hinzu, daß nur diejenigen selig werden, welchen Gott nach seinem verborgenen Ratschluß die erforderliche Gnade erteile. Fragt man aber, woher die Gnade den einen zu teil werde, den anderen aber versagt bleibe, so heißt es, daß es solche gebe, welche es nicht verdienen, durch die Gnade errettet zu werden. Diese werden nicht einmal berufen. Vgl. Apgesch. 16, 6. Es soll also auch die Prädestination sich nach der sittlichen Würdigkeit des Menschen richten, mit anderen Worten: es tritt für den Begriff der Prädestination der andere der Präscienz ein. Der

---

1) Florus, Sermo de praedestinatione bei Migne 119, 95 ff. Der Brief Amolo's bei Mauguin II, 195 ff. und in der Bibliotheca max XIV. Vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 569 f.

2) Hincmari de praed. dissert. posterior, Epilog c. 2, Migne 125, 424: .... ut dono gratiae electi sint praedestinati ad vitam et illis vita sit praedestinata aeterna, reprobi autem a Deo praedestinantur ad poenam sed ex retributione justitiae illis poena praedestinetur aeterna. Ebenso Rabanus, Ep. V ad Notingum, Migne 112, 155.

3) Vgl. Bach, die Dogmengeschichte des Mittelalters Bd. I, S. 237 ff.

Semipelagianismus dieses Gedankengefüges liegt auf der Hand [1]). Übrigens ist zu bemerken, daß man auch auf diesem Standpunkt zur Annahme einer doppelten Prädestination gedrängt wird, denn auch hier geht die Prädestination nicht bloß auf die durch die Gnade Geretteten, sondern auch auf die durch die Gerechtigkeit Verdammten. Die Gegenpartei: Ratramnus, Remigius ꝛc. lehrten eine doppelte Prädestination bezüglich der Personen, der Frommen zum Leben, der Bösen zu den ewigen Strafen; aber mit der zwiefachen Beschränkung, daß Gott nicht zum Bösen, nicht zur Sünde, prädestiniert habe, was auch dem Gottschalk nur mit Unrecht als seine Behauptung aufgebürdet wurde und daß die Verwerfung der Gottlosen in der Präscienz ihren Grund habe, womit also doch wieder das zugestanden war, was die andere Partei auch angenommen hat. Für die Gottlosen sei Christus nicht gestorben; wobei sie jedoch zugaben, daß die Wirkung der Erlösung sich auf die Gesammtheit der Getauften erstrecke, um die Bedeutung des Sakramentes der Taufe zu retten [2]).

Es waren diesem Standpunkt die Getauften und Gläubigen die Erwählten, während Gottschalk die Gläubigen und Erwählten unterschied.

Genau in diesem Sinne fielen die Bestimmungen der beiden Synoden aus (853), die in dieser Sache gehalten wurden, die der Synode zu Quiersy, welche die Lehre Hinkmars, und zu Valence, welche die Gegenlehre von einer doppelten Prädestination unter den angegebenen Modificationen aussprach, sich damit aber noch nicht auf den Standpunkt Gottschalks stellte. Wir geben sie unten [3]).

Für das Verständnis der großen Erregung, welche die Sache Gottschalks hervorrief, ist es wichtig sich über die praktischen Motive der Gegner Gottschalks klar zu werden. Das Interesse für

---

1) Vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 549 ff.

2) Die Hauptschriften sind: Hinkmars de praedestinatione Dei et libero arbitrio (Migne Bd. 125). Raban in den erwähnten Briefen und der Ep. ad Hincmarum und des Remigius de tribus epistolis, nämlich drei Briefe von Hinkmar, Pardulus und Raban. (Migne Bd. 121.) Prudentius, Ep. ad. Hinc. Migne 115. Servatus Lupus, libell. de tribus quaestionibus Migne 119. Ratramnus, de praed. Migne 121.

3) Capita Synodi Carisiacae (J. 853).

cp. 1: Deus omnipotens hominem sine peccato rectum cum libero

die reine augustinische Lehre ist bei diesen Männern nicht maßgebend gewesen. Wohl aber zeigt die Energie, mit welcher sie ihre semipelagianischen Gedanken als augustinische zu erweisen und somit als orthodox zu legitimiren trachten, wie sehr ihr Denken von unaugustinischen Principien beherrscht war. In den uns vorliegenden Schriften begegnen uns nun mehrere Äußerungen, die zeigen,

---

arbitrio condidit et in paradiso posuit, quem in sanctitate justitiae permanere voluit. Homo libero arbitrio male utens peccavit et cecidit, et factus est massa perditionis totius humani generis. Deus autem bonus et justus elegit ex eadem massa perditionis secundum praescientiam suam, quos per gratiam praedestinavit ad vitam, et vitam illis praedestinavit aeternam. Caeteros autem, quos justitiae judicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit: poenam autem illis, quia justus est, praedestinavit aeternam. Ac per hoc unam Dei praedestinationem tantummodo dicimus, quae ad donum pertinet gratiae aut ad retributionem justitiae.

Ebd. c. 2: Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum recipimus: et habemus liberum arbitrium ad bonum praeventum et adjutum gratiâ, et habemus liberum arbitrium ad malum, desertum gratiâ. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratia liberatum et gratia de corrupto sanatum. — cp. 3: Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum: quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum. — c. 4: quod Christus pro omnibus hominibus passus sit.

Synode zu Valence (J. 855).

Fatemur praedestinationem electorum ad vitam et praedestinationem impiorum ad mortem; in electione tamen salvandorum misericordiam Dei praecedere meritum bonum, in damnatione autem periturorum meritum malum praecedere justum Dei judicium. Praedestinatione autem Deum ea tantum statuisse quae ipse vel gratuita misericordia vel justo judicio facturus erat. In malis vero ipsorum malitiam praescisse, quia ex ipsis est, non praedestinasse, quia ex illo non est. . . . Ebd. Verum aliquos ad malum praedestinatos esse divina potestate, videlicet ut quasi aliud esse non possint, non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum mali credere velint, cum omni detestatione (sicut Synod. Arausica) illis anathema dicimus.

Vielleicht hat auch der römische Stuhl diesen Sätzen beigestimmt. Wenigstens sagt dieses Prudentius von Troyes in seinen Annalen (ad annum 859), Hinkmar scheint es bezweifelt zu haben Ep. 9 u. 10. Vgl. Möller PRE. V, 327, dagegen Hefele, Conciliengesch. IV, S. 209. 222 und von Noorden, Hinkmar S. 98 f.

welcher praktischen Consequenzen des Prädestinatianismus man sich versah. Da wird hervorgehoben, daß diese Lehre eine Entwertung der Taufe mit sich führe, sofern die Taufe nicht der wirklichen Erlösung teilhaft mache, was der Schriftlehre zuwiderlaufe [1]. Ferner kommt in Betracht, daß durch diesen Prädestinationsbegriff die mittlerische Wirksamkeit der Kirche untergraben werde. Es ist kein leeres Spiel, sondern volle Wirklichkeit was uns durch die Sakramente der Kirche überliefert wird, und es sei daran festzuhalten, daß die Getauften und Gläubigen nun auch in Wahrheit der Kirche eingegliedert seien [2]. Es sei verkehrt zu sagen, daß diejenigen, die verloren gehen, nie zur Kirche gehört haben sollen, denn die göttlichen Sakramente und Mysterien werden nie zum Schein, sondern immer zu bestimmter Wirkung dargeboten [3]. Man hat also eingesehen, daß die Zugehörigkeit zur Kirche sowie der Empfang der Sakramente und Weihen um ihre Bedeutung gebracht werde durch diese Anwendung der Prädestinationstheorie. Zum Andern wird oft gesagt, daß die Menschen durch jene Theorie zur Verzweiflung oder Sicherheit geführt werden, sodaß sie das sittliche Handeln als nutzlos beiseite lassen und den Predigern des Evangeliums den Gehorsam weigern. Die Grundregel des sittlichen Lebens, daß dem der gute Werke thut, Lohn, den Gottlosen aber Strafen zu teil werden, wird so außer Wirksamkeit gesetzt [4]. Hier wirken also das ergistische Interesse sowie die Autorität der kirchlichen Satzungen als leitende Motive in der Bekämpfung Gottschalks. Aus allem dem erhellt aber, wie weit in großen Kreisen das kirchliche Bewußtsein jener Tage von dem wirklichen Augustinismus sich entfernt hatte, sosehr man sich auf Augustin als den Schirmherrn der reinen Lehre berief. Im Übrigen scheint es, daß die erwähnten Consequenzen wirklich eingetreten sind [5].

Sieht man aber auf das Verhältnis der beiden streitenden Parteien, so erscheint sachlich die Differenz so subtil und unklar,

1) Amol. Ep. II ad Gothescalcum Bibl. max. patr. XIV, p. 333.

2) S. den Canon 5 der Synode von Valence, Hefele, Conciliengesch. 2 Aufl. IV, S. 195.

3) Amolo ib. 334.

4) Rabani Ep. VI, Migne 112, 1554. 1562.

5) Vergl. die gegnerischen Einwendungen im Einzelnen bei Bach I, S. 235—242. S. auch Reuter, Gesch. der Aufklärung im Mittelalter I S. 46. 276.

daß man begreift, weshalb man sie so häufig für einen bloßen Wortstreit erklärt hat [1]. Aber mit Unrecht. Denn einmal war das Interesse auf beiden Seiten ein verschiedenes: den ersteren war es darum zu thun, die göttliche Causalität bezüglich des Bösen abzuwehren, letzteren die Übermacht der göttlichen Gnade und die Consequenzen derselben zu wahren; sodann aber standen beide überhaupt auf einem verschiedenen Standpunkt: denn während erstere die augustinischen Prämissen teilten, waren ohne Zweifel Rabanus und Hinkmar semipelagianisch gesinnt. Rabanus sprach es ganz offen aus, daß dem Menschen, wo es auf den Willen ankommt, die Wahl des Besseren frei gelassen ist (electio melioris proprio relinquitur arbitrio); daß er, wenn Gottes Güte ihn leitet, durch den rechten Glauben und durch gute Werke den ewigen Lohn verdienen kann; er geht so weit auszusprechen: virtus fidei salvat hominem; der in der Liebe thätige Glaube vera salus est hominum. Über den Umfang des göttlichen Ratschlusses denkt er universalistisch [2]. Hinkmar ist vorsichtiger; er hüllt sich mehr in augustinische Formeln, aber seine wahre Meinung läßt sich doch dahinter entdecken. Er schwächt den augustinischen Begriff von dem totalen Unvermögen des natürlichen Menschen ab [3], er sei krank und unkräftig zu allem Guten; die Gnade sei dazu schlechterdings notwendig, aber sie hebe den Willen nicht auf, sondern gebe ihm die Anregung (non abolente, sed adolente gratia liberum arbitrium). Insbesondere erleichtert er sich den Angriff dadurch, daß er die Gegner mit jenen sog. Prädestinatianern (die wir Tl. I, S. 571 kennen lernten) identificirt und sich so den Anschein gibt, für Augustin zu streiten. Im Allgemeinen scheint Hinkmar die Zeitstimmung für sich gehabt zu haben.

Die Folge der Streitigkeiten war eine Spaltung der beiden fränkischen Kirchen. Doch brachte es eine allgemeine Reichsversammlung zu

---

1) Z. B. Ch. Schmidt, Précis de l'histoire de l'église d'occident pendant le moyen âge (Paris 1885) p. 68.

2) S. Weizsäcker a. a. O. S. 543 ff.

3) Weizsäcker a. a. O. 547—550. Hinkmars Bestreben ist darauf berechnet zu täuschen, wenn er versichert: wir haben in Adam die Freiheit des Willens verloren, die wir durch Christum wiedererhalten haben — und in demselben Atem: wir haben den freien Willen nicht gänzlich in Adam verloren.

Savonières (Vorstadt von Toul) 859 zu einem vorläufigen Compromiß: die Entscheidung solle einer späteren Zeit überlassen bleiben. Beigelegt wurde der Streit — unter dem Druck politischer Erwägungen — auf der Synode zu Toucy (860). Hinkmar verfaßte das Synodalschreiben und ist in demselben seinen Anschauungen treu geblieben[1]).

So resultatlos war die ganze Controverse — und doch so bedeutungsvoll; denn sie präformiert den Standpunkt und die Tendenz, welche die gesammte spätere Theologie des Mittelalters in diesem Dogma beherrschte: Voraussetzung des augustinischen Systems, aber Erweichung und Modifikation desselben durch semipelagianische Elemente — ein kunstreicher, teilweise unwahrer Vermittlungsversuch heterogener Bestandteile.

III. Die Streitigkeiten über das Abendmahl.

1. Paschasius Radbertus und seine Gegner.

Das Mittelalter hat das Dogma vom Abendmahl in einer noch unfertigen und schwankenden Gestalt überkommen. Die zwei Auffassungsweisen des 4. und 5. Jahrhunderts in der abendländischen Kirche, die realistische, zur Annahme einer Verwandlung übergehende, und die symbolisch spiritualistische Augustins finden wir auch hier wieder; die erstere hatte ihren Anhalt an den liturgischen Formeln: conficere corpus et sanguinem Christi, consecrare in substantiam corporis et sanguinis Christi, worauf sich Alcuin[2]) bezieht. Dieser scheint somit eine wirkliche Verwandlung der Elemente gelehrt zu haben. Diese Anschauungsweise zeigt sich in der in jener Zeit allen Ernstes erwogenen Frage, ob Christus seinen Jüngern den passibelen sinnlichen Leib gereicht habe, ob dieser verletzt und gebrochen werde. Sie scheint die volkstümliche gewesen zu sein, denn es circulierten damals eine Menge von Wundergeschichten, nach welchen Christus bei der Consecration in sinnlicher Gestalt wie als Lamm oder als Knabe erschienen sei[3]). In der Karl dem Gr. beigelegten Schrift über den Bildercultus heißt es (IV, 14): Christus habe nicht imaginarium quoddam indicium,

1) Hefele, CG. IV, 217 f. v. Noorden Hinkmar, S. 97.
2) Ep. 41 (Migne 100, 203); 163 (p. 423); 90 (p. 289).
3) Näheres s. bei Bach, Dogmengesch. des Mittelalters I, S. 166—172.

sed sui sanguinis et corporis sacramentum uns ertheilt; non enim sanguinis et dominici corporis mysterium imago jam nunc dicendum est sed veritas, non umbra sed corpus [1]). Aber Karl kann in einem Brief an Alcuin auch sagen, der Erlöser hätte den Jüngern Brot und Kelch gegeben in figuram corporis et sanguinis sui [2]). Es gehen also in derselben Zeit die beiden Auffassungen unangefochten neben einander her. Die augustinische Auffassung teilen oder scheinen zu teilen Beda venerabilis und der Mönch Druthmar, der da sagt: non inconvenienter sanguis Christi per hoc figuratur und hinzusetzt: Wie einer der auf Reisen geht seinen Freunden ein Liebespfand hinterläßt, damit sie alle Tage dasselbe wiederholend seiner nicht vergessen, so hat uns zu thun der Herr befohlen, transferens spiritualiter corpus in panem, vinum in sanguinem. Amalarius von Metz: hic panis est figura corporis mei. Walafried Strabo: Christus übergab seinen Jüngern corporis et sanguinis sui sacramenta in panis et vini substantia, und lehrte sie in commemorationem sanctissimae suae passionis ea celebrare [3]). Die beiden Anschauungen mögen wohl ineinander geflossen sein bei dem Schwanken zwischen Bild und Sache und bei dem elastischen Begriffe der Verwandlung, der sowohl im spiritualistischen als im realen Sinne genommen werden konnte.

Erst Paschasius Radbert aus dem Kloster Corbie [4]) that den entscheidenden Schritt, welcher dem bisherigen Schwanken ein Ende machte. Schon im J. 831 hatte er seine Theorie in der berühmt gewordenen Schrift: Liber de corpore et sanguine Domini ausgesprochen. Sie blieb anfangs ziemlich unbeachtet. Aber im J. 844 überreichte er sie mit einer Zueignung Karl dem Kahlen und von da an erregte sie allgemeine Aufmerksamkeit. Er ist der Urheber der specifisch römisch-katholischen Transsubstantiationslehre. Das Neue daran ist nicht der Gedanke einer Verwandlung über-

---

1) Baur, Dogmengeschichte II, 161.

2) Epp. Alcuini 81 (p. 265).

3) Die hieher gehörenden Äußerungen sind zusammengestellt von Rückert, der Abendmahlsstreit des Mittelalters in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftl. Theol., Jahrg 1, und zwar S. 25. 53.

4) Zum Flgd. vgl. Rückert, bei Hilgenfeld S. 321—376. Dieckhoff: evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter 1851, S. 13 ff. und Steitz PRE² XII, 474 ff. Die Schrift findet man bei Migne Bd. 120.

haupt (den findet man schon bei Chrysostomus, Ambrosius, Joh. v. Damaskus), sondern die Art und Weise, wie er sie bestimmt und begründet. Paschasius beruft sich nämlich dafür obenan auf die göttliche Allmacht, welche wie aus Nichts alle Dinge, so auch aus dem was ist, ein Anderes schaffen und etwas in ein Anderes, als es war, verwandeln könne. Wollen und Thun ist bei Gott eins (c. 1). In diesem Zusammenhang lehrt er: Leib und Blut des Herrn werden im Abendmahl stets auf's neue geschaffen (creantur.) Derselbe heilige Geist, welcher das Fleisch Christi in der Jungfrau gewirkt hat, macht durch die Consecration die Substanz des Brodes und Weines zu Christi Leib und Blut. Der Akt der Wandlung wird durch das mehrfach dafür gebrauchte Verbum creari bezeichnet [1]). Es ist dies also eine Neuschöpfung, oder vielmehr eine Umschaffung durch einen Akt der Allmacht. Derselbe Gott, welcher Christum ohne Samen im Leibe der Jungfrau erschaffen, wirkt auch täglich durch seine unsichtbare Macht eine Verwandlung von Brot und Wein in Fleisch und Blut Christi [2]). Es findet also eine Verwandlung im eigentlichsten Sinne statt, ein Wunder, wodurch es sich ermöglicht, daß Christus täglich in der Messe auf's neue geopfert wird. Die Hauptstelle lautet so: Christus voluit, in mysterio hunc panem et hoc vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione spiritus sancti potentialiter creari, creando vero quotidie pro mundi vita mystice immolari [3]). Ferner: substantia panis et vini in Christi carnem efficaciter interim mutatur, ita, ut deinceps post consecrationem jam vera Christi caro et sanguis veraciter credatur [4]). Es ist dies der Substanz nach derselbe Leib, in welchem Christus geboren wurde, gelitten hat, auferstanden ist und uns im Himmel als Hoherpriester bei Gott vertritt [5]), obwohl von dem im Himmel befindlichen, an einem bestimmten Orte beschlossenen Leib des Herrn zu unterscheiden; gleichsam ein schöpferisches

1) c. 4, 1; 15, 1; Exposit. in Matth. zu c. 26 (Migne 120, 895).

2) 3, 4: Unde nec mirum Spiritus qui hominem Christum in utero virginis sine semine creavit, etiamsi ipse panis ac vini substantia carnem Christi et sanguinem invisibili potentia quotidie per sacramenti sui sanctificationem operatur.

3) c. 4, 1. Die Auslegung: der Potenz nach, ist irrig; s. Dieckhoff S. 27, Rückert S. 353 f. Anm. potentialiter ist = efficaciter.

4) c. 8, 2.

5) c. 1, 2; 4, 3; 21, 9 cf. 7, 2.

Überquellen aus demselben, eine Mitteilung ex ipso et ab ipso, welche Paschasius an dem Bild der Vermehrung der Brote in der Wüste, des Weizenkorns oder auch des Mehles und Öles der Sarepterin zu verdeutlichen sucht. Es sind Früchte, die uns täglich auf dem Acker des Leibes Christi durch das Amt des Priesters reifen und durch welche Gott uns das Leben der Engel zu genießen gibt [1]). Die Verwandlung selbst geschieht auf mystische Weise, innerlich (mystice creare, mysterium), daher der bildliche Charakter des Sakraments nicht aufgehoben wird. Brot und Wein sind nach außen hin ein Bild des gebrochenen Leibes (figura). Für die sinnliche Wahrnehmung bleibt Gestalt, Farbe und Geschmack zurück, innerlich aber und wesentlich sind Brot und Wein der Leib des Herrn selbst (veritas), wie es der Glaube faßt, denn nur ihm ist das Geheimnis zugänglich, nur er vermag uns über das Sichtbare zu erheben und etwas anderes innerlich zu schauen, als was der fleischliche Mund berührt [2]). Die äußere Form der Elemente aber bleibt deswegen nach der Verwandlung zurück, weil der Genuß des Abendmahls sonst allzu sehr gegen die menschliche Sitte ginge. Auch hörte die Handlung anders auf Mysterium zu sein. Ferner liegt so eine Prüfung des Glaubens und demgemäß eine Erhöhung der Verdienstlichkeit desselben vor [3]). — Wie sich der Leib, in welchem der Herr das heil. Mahl eingesetzt, zu dem, welchen wir empfangen, verhalte, wird nicht näher erörtert, jedenfalls aber dieser als der den Schranken der Natürlichkeit entnommene, geistlich, vergöttlicht, verklärt gedacht [4]).

Diese Lehre basiert Paschasius auf die wörtlich zu verstehenden Einsetzungsworte, ohne sie jedoch wirklich daraus zu erweisen; er

---

1) c. 21, 3.

2) c. 4, 1: Figura videtur esse dum frangitur, dum in specie visibili aliud intelligitur quam quod visu carnis et gustu sentitur. § 2: jure simul veritas et figura dicitur, ut sit figura vel character veritatis quod exterius sentitur; veritas vero quidquid de hoc mysterio interius recte intelligitur aut creditur.

3) c. 10, 1; 13, 1. 2; 1, 5; 8, 1.

4) c. 8, 2: Unde homo disce aliud gustare quam quod ore carnis sentitur, aliud videre quam quod oculis istis carneis monstratur; disce, quia Deus spiritus illocaliter ubique est; intellige, quia spiritalia haec sunt nec localiter, sic utique nec carnaliter ante conspectum divinae majestatis in sublime feruntur.

beruft sich dafür auf eine Reihe von Erscheinungen, in welchen man Christi Fleisch und Blut in der Hand des Priesters auf dem Altar gesehen (c. 14). Das Wunderbare an der Sache dürfe uns überhaupt nicht irren. Als den Zweck dieser Gabe nennt er die Vergebung der Sünden, insbesondere der leichteren und täglichen, und die Vereinigung mit Christo, die Incorporation in ihn, wodurch er uns in seinen mystischen Leib versetze [1]). Wir werden durch diese sichtbare Gabe gestärkt mit Leib und Seele das Unsichtbare und Geistliche im Glauben zu ergreifen [2]). Paschasius nimmt an, daß durch die Einwirkung des Abendmahls nicht nur eine auf die Sitten und das geistige Leben sich beziehende Einigung des Menschen mit Christus eintrete, sondern daß dieselbe auch in der Einheit der Natur durch den Leib bestehe [3]). Auch eine Wirkung auf das Fleisch zum Zweck der Unsterblichkeit lehrt er [4]).

So realistisch nun seine Darstellung nach der objektiven Seite hin ist, auf der subjektiven, wo es sich um den Genuß handelt, tritt doch die augustinische Anschauung hervor. Denn Genuß und Wirkung denkt er schließlich doch nur geistlich. Es ist das Abendmahl die geistliche Speise der Engel, daher ist alles, was in diesem Sakrament gehandelt wird, spirituale, das Ganze muß in spiritu verstanden werden, spiritaliter ißt und trinkt der Mensch dabei [5]). Ist es somit ein Geistiges um das Sakrament, so kann dasselbe wirklich nur empfangen werden in der gläubigen Erhebung der Seele zu Gott. Nur am himmlischen Altar wird Christi Fleisch wirklich empfangen, wo er selbst nach seinem Willen es den Einzelnen

1) c. 19, 3.

2) Reliquit nobis hoc sacramentum visibile . . . . ut per haec mens nostra et caro nostra ad invisibilia et spiritalia capescenda per fidem uberius nutriatur.

3) c. 21, 2: et interior homo noster per hoc plenius innovetur et couniatur Christo non modo moribus et vita, verum etiam et in natura per corpus hinc inde, ut in illius forma inveniamur. cf. 9, 4. 5; 12, 3.

4) c. 19, 1: verum etiam et caro nostra per hoc ad immortalitatem et incorruptionem reparatur. Doch steht dem freilich eine Äußerung wie c. 20, 2 entgegen: hoc sane nutriunt in nobis quod ex Deo natum est et non quod ex carne et sanguine.

5) c. 5, 1: Christus ergo cibus est angelorum et sacramentum hoc vera caro ipsius et sanguis, quae spiritaliter manducat et bibit homo. Ac per hoc vivunt angeli, vivit et homo, quia totum spiritale est et divinum in eo, quod percipit homo. S. Rückert S. 364.

spendet[1]). Es ist verständlich, daß von diesem Gesichtspunkt der Betrachtung aus, nur diejenigen, welche Christum geistig im Glauben erfaßt haben, welche seine Glieder sind, im heiligen Mahl seinen Leib und sein Blut empfangen. Die Ungläubigen holen sich an dem Sakrament, wie Judas, das Gericht, obgleich es aussieht, als empfingen sie mit den Übrigen das Sakrament[2]). Es wird die virtus sacramenti d. h. der objektive Inhalt des Sakramentes ihnen entzogen und wegen ihrer Vermessenheit wird ihnen das Gericht der Schuld verdoppelt[3]). Daher empfangen die Nichtgläubigen nichts anderes als Brot und Wein[4]).

So sucht Paschasius die zwei bisher neben einander hergehenden Auffassungen zu verbinden, ohne sie jedoch wirklich zu vermitteln, denn die beiden Seiten seines Systems wollen sich nicht recht decken. Die Realität der Leiblichkeit Christi im Abendmahl wird in krasser Weise behauptet und doch wird an entscheidenden Punkten, wie dort, wo es sich um den Genuß der Ungläubigen handelt, von jener Grundlage abgewichen und es gewinnt den Anschein, als ob im Abendmahl eine rein geistige Gabe in symbolischer Hülle dargeboten würde. Daher bleibt eine Reihe von Widersprüchen stehen. So hinsichtlich des Verhältnisses des Leibes Christi im Abendmahl zu den irdischen Elementen; denn nach den meisten Stellen erscheint es so, daß nach der Consecration nichts weiter und nichts Anderes mehr da ist, als Christi Leib und Blut (nihil aliud, quam caro

---

1) c. 21, 1; 8, 1. 3.

2) 8, 3: accipiunt mysterium ad judicium damnationis. c. 6, 2: quid est, quod manducant homines: Ecce omnes indifferenter quam saepe sacramenta altaris percipiunt? Percipiunt plane, sed alius carnem Christi spiritaliter manducat et sanguinem bibit, alius vero non, quamvis buccellam de manu sacerdotis videatur percipere. Et quid accipit, quum una sit consecratio, si corpus et sanguinem Christi non accipit? Vere, quia reus indigne accipit, sicut Paulus ap ait, judicium sibi manducat et bibit, non probans se prius, nec dijudicans corpus Domini (1 Cor. 11, 29). Ecce quid manducat peccator et quid bibit? Non utique sibi carnem utiliter et sanguinem, sed judicium, licet videatur cum ceteris sacramentum altaris percipere.

3) c. 6, 2: Virtus sacramenti subtrahitur et in eodem ob praesumptionem judicium reatus duplicatur. Über den Begriff virtus sacr. s. Dieckhoff S. 21 und Steitz a. a. O. S. 478.

4) c. 8, 2: Nisi per fidem et intelligentiam quid praeter panem et vinum in eis gustantibus sapit?

Chr. et sanguis post consecrationem credenda sunt 1, 2 [1]), während andern der Gedanke zu Grunde liegt, daß man Brot und Wein als Symbole von Christi Leib und Blut empfange, also doch beides gegenwärtig sei (sanguis in calice, caro in pane), eine Vorstellung, die auch da vorwaltet, wo von der Opferung des Leibes Christi nicht nude und visibiliter, sondern in sacramento die Rede ist [2]). Dasselbe gilt von dem Verhältnis des im Himmel befindlichen Leibes Christi zu dessen Präsenz im Abendmahl — ein Problem, das erst der spätern Scholastik in Angriff zu nehmen überlassen blieb.

In der Lehre des Paschasius ist die augustinische Grundlage seines theologischen Denkens noch deutlich erkennbar, aber dieselbe wird gesprengt von den starken Trieben eines anderen die Zeit beherrschenden Glaubens [3]). Es ist das Bild eines Baumstammes, um den sich üppige Schlingpflanzen in solcher Fülle gelegt haben, daß wir den Sturz des Stammes sicher vorhersehen.

Seine Lehre erregte das größeste Aufsehen und fand sowohl vielfachen Widerspruch als Beifall. Man war gleichsam überrascht, ein Dogma, über dessen Inhalt man sich bisher noch keine genaue Rechenschaft gegeben hatte, mit einem Mal auf einen so bestimmten Ausdruck gebracht zu sehen. Namhafte Kirchenfürsten wie Rabanus Maurus, sprachen sich dagegen aus [4]), insbesondere der gelehrte Mönch Ratramnus aus Corbie in einer Schrift: „de corpore et sanguine Domini ad Carolum Calvum“ [5]), die früher mit Unrecht dem Johannes Scotus Erigena zugeschrieben wurde. Sie ist auf

---

1) ib. 20, 3: in calice nihil aliud bibimus, quam Christi sanguinem . . . . in pane vero nihil praeter corpus, und so oft, 1, 6. 4, 1.

2) S. Rückert 344 ff. 357 f.

3) Reuter, Gesch. d. religiösen Aufklärung im Mittelalter, I, 43 sagt: „die Radbertische Doktrin war, man darf vielleicht sagen, das synkretistische Gebilde, in welchem die spiritualistische Lehre Augustins mit der uralten Anschauung von der realen Gegenwart des Leibes und des Blutes Christi, aber in Analogie mit dem religiösen Materialismus der verlaufenen Periode combiniert wurde“.

4) Vgl. K. F. Köhler, Rabanus Streit mit Paschasius Radbertus über die Abendmahlslehre in Hilgenfeld's Zeitschr. 1879, S. 116—128. Raban, Ep. ad Eigilonem abbatem, Migne 112, 1510.

5) Migne 121, 125 ff.

Veranlassung Karls des Kahlen (840—877) geschrieben und läßt schon im Eingang erkennen, daß noch neben der realistisch-metabolischen die spiritualistische Ansicht fortbesteht. Karl der Kahle hatte dem Ratramnus die Frage vorgelegt, ob der Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl in mysterio fiat an in veritate, ob sakramentlich, bildlich oder eigentlich? Ratramnus zerlegt diese Frage in zwei:

1) ob das Abendmahl etwas Geheimnisvolles enthalte, was blos der Glaube sehe und was man von dem erscheinenden oder sinnlichen Inhalt zu unterscheiden habe? und sodann

2) ob es derselbe Leib sei, der von Maria geboren, in welchem Christus gelitten, auferstanden ist u. s. f. [1])?

Die erste Frage beantwortet er folgendermaßen: Wie das Taufwasser von der mit ihm verbundenen Kraft der Heiligung verschieden ist, so sind Brot und Wein von dem, was der Glaube im Abendmahl empfängt, wohl zu unterscheiden. Das Brot bleibt was es ist, es geht keine Verwandlung mit ihm vor, die irdischen Elemente als das Äußere der Sache behalten ihr Wesen, ihre Eigentümlichkeiten, aber innerlich angesehen (ex fidei contuitu), für den Glauben bedeuten sie etwas Höheres, Himmlisches, Göttliches, was nicht mit leiblichen Sinnen, sondern von der Seele empfangen und genossen wird [2]). Es ist frevelhaft (nefas) daran zu zweifeln, daß das Sakrament Leib und Blut Christi sei; aber die commutatio in melius, durch welche die Elemente hiezu werden, ist spiritualiter und figurative zu fassen: sub velamento (äußere Hülle) corporei panis corporeique vini spirituale corpus spiritualisque sanguis Christi existit. Es sind ein und dieselben

1) c. 5. I. Quod in ecclesia ore fidelium sumitur corpus et sanguis Christi, in mysterio fiat an in veritate? Id est utrum aliquid secreti contineat, quod oculis solummodo fidei pateat? an sine cujuscunque velatione mysterii hoc aspectus intueatur corporis exterius, quod mentis visus aspiciat interius, ut totum quod agitur in manifestationis luce clarescat? II. Et utrum ipsum corpus, quod de Maria natum est, passum, mortuum et sepultum quodque resurgens et caelos ascendens ad dexteram patris consideat?

2) c. 9: Exterius quidem panis quod ante fuerat forma praetenditur, color ostenditur, sapor accipitur, ast interius longe aliud, multo pretiosius multoque excellentius intimatur, quia coeleste, quia divinum, id est Christi corpus, ostenditur quod non sensibus carnis sed animi fidelis contuitu vel aspicitur, vel accipitur, vel comeditur.

Dinge, welche je nach dem Gesichtspunkt Brot und Wein oder Leib und Blut sind. In Anbetracht der körperlichen Existenz sind es irdische Elemente, in Hinsicht der Wirkung aber sind es die mysteria des Leibes und Blutes Christi [1]. Brot und Wein sind also nach Ansicht des Ratramnus nur Mittel einer überirdischen Gabe. Hieran dürfen die von ihm gebrauchten Ausdrücke: fit, conficitur, facta sunt, converti, commutari — [2] nicht irre machen.

Die zweite Frage beantwortet er dahin, daß es im Abendmahl nicht derselbe Leib Christi sei, der von der Jungfrau geborene, einst gekreuzigte, jetzt verherrlichte, sondern das Mysterium desselben [3], in ganz demselben Sinn, in welchem das Brot auch Mysterium der an Christum glaubenden Gemeinde ist [4]. Brot und Kelch stellen eine Erinnerung an das Leiden und Sterben Christi dar. Durch ihre Anschauung soll die Erinnerung an das Heil in uns lebendig und sollen wir dadurch desselben teilhaft werden [5]. Erinnerungszeichen, Pfand und Gleichnis dessen, was uns einst wirklich werden soll, ist also das Sakrament [6].

Was gibt denn nun das Abendmahl? Was ist die veritas oder res in demselben? Darauf antwortet Ratramnus selbst: spiritualis verbi potestas oder virtus (c. 22. 26), spiritus Christi i. e. divini potentia Verbi (c. 64), Verbum Dei quod est panis invisibilis. Das ist die Substanz des Sakraments. Unter diesem

---

1) c. 16. cf. c. 21: Erat namque in eis visibilis forma, quae corporeis sensibus apparet non in imagine sed in veritate; et interius spiritualis potentia refulgebat, quae non carnis oculis sed mentis luminibus appareret.

2) c. 13. 28. 30. 42. 43.

3) Multa differentia separantur c. 69. Illa caro, secundum quam crucifixus est Christus et sepultus non est mysterium, sed veritas naturae. Haec vero caro, quae nunc similitudinem illius in mysterio continet, non est specie caro sed sacramento: si quidem in specie panis est, in sacramento vero verum Christi corpus. c. 57. — Exterius igitur quod apparet non est ipsa res, sed imago rei, mente vero quod sentitur et intelligitur veritas rei c. 77. — Quapropter corpus et sanguis quod in ecclesia geritur, differt ab illo corpore et sanguine, quod in Christi corpore jam glorificatum agnoscitur. Et hoc corpus pignus est et species, illud vero ipsa veritas . . . c. 88.

4) c. 73 ff. 96. 98.

5) c. 99. 100.

6) c. 86. 88.

„Wort" aber wird das wesentliche Wort, der göttliche Logos zu verstehen sein [1]). Ratramnus sagt: Verbum Dei, qui est panis invisibilis, invisibiliter in illo existens sacramento, invisibiliter participatione sui fidelium mentes vivificando pascit (c. 44). Er sagt: inerat corporeis illis substantiis spiritualis Verbi potestas, quae mentes potius quam corpora credentium pasceret atque potaret (c. 22).

Dieses wesentliche Wort, so verstehe ich es, verbindet sich im Abendmahl mit Brot und Wein und macht sie so zu seinem Gefäß, zum Vehikel jener spiritualis operatio an der Seele, und darin besteht die Heilswirkung. Beides, Objekt und Art des Genusses, sind also geistlich [2]). — Dabei kann denn Ratramnus immer noch von Leib und Blut und von einer Verwandlung reden, wie wir oben sahen. Er meint jenes figurate, dieses geistlich, innerlich, mystisch (est ergo interius commutatum spiritus sancti potenti virtute c. 54). Für den Glauben sind ja nach ihm die irdischen Elemente wirklich etwas Neues geworden. Er schließt sich darin an den liturgischen Sprachgebrauch seiner Zeit an, ob mit einer beabsichtigten Unklarheit oder Selbsttäuschung über den Sachverhalt, mag dahin gestellt bleiben: aber der Sinn bleibt der obige.

Diese Theorie, die einige Ähnlichkeit mit der origenischen oder vielmehr der des Gregor v. Nyssa in der alten Kirche hat und Reminiscenzen an Augustin aufweist, ist das direkte Gegenteil von der des Paschasius. Ratramnus ist der Erste, der die Verneinung: Christi geschichtlicher Leib ist nicht im Abendmahle, mit dürren Worten ausgesprochen und mit Gründen zu unterstützen gewagt hat. So war diese Theorie ganz geeignet zur Entscheidung zu drängen. Ihr Widerspruch gegen die in der Kirche herkömmliche Ansicht lag offen am Tage [3]).

In der That traten auch sehr namhafte Theologen, ein Florus v. Lyon, Remigius, Walafried Strabo u. A., überhaupt die Mehrzahl, auf die Seite des Paschasius, wenn auch noch nicht mit völliger

1) Anders Rückert a. a. O. S. 549 ff., welcher unter dem „Wort" das Wort Gottes überhaupt versteht, so daß also der Leib Christi im Abendmahl nichts anderes sei als die Kraft des Wortes, welche sich auf unbegreifliche Weise mit diesen irdischen Elementen verbinde.

2) Vgl. Steitz PRE² XII, S. 538 f.

3) Vergebens bemüht sich Bach a. a. O. I, S. 191 ff. die römische Orthodoxie des Ratramnus zu erweisen. Anders K. Werner, Alcuin S. 181.

Entschiedenheit. Man suchte die Frage nach einer wirklichen Verwandlung noch zu umgehen, aber die Ansicht der Mehrzahl in der Kirche neigte sich doch immer entschiedener und allgemeiner der Lehre des Paschasius zu; sie wurde im Lauf dieses und des folgenden Jahrhunderts bereits so allgemein herrschend, daß die Reaction, welche Berengar von Tours i. J. 1050 gegen sie erhob, nur dazu diente, sie zu kirchlicher Anerkennung zu bringen.

2. Die Lehre des Berengar von Tours vom Abendmahl[1]).

Dieser Berengar, der berühmte, geistvolle, ja glänzende Lehrer und Kanonikus an der Domschule zu Tours (seiner Vaterstadt), hatte sich nämlich auf's stärkste gegen die Lehre von der Verwandlung erklärt, ja sie geradezu als unvernünftig und in sich widersprechend behandelt, er hatte sie eine ineptia genannt. Das Gerücht davon verbreitete sich sofort durch Frankreich und Deutschland. Es hieß, er habe gelehrt, non esse verum corpus Christi neque verum sanguinem, sed figuram quandam et similitudinem. Die Sache machte das größte Aufsehen. Viele seiner Freunde und Schüler, z. B. Adelmann (Diak. in Lüttich) und Hugo von Langres[2]) wandten sich an ihn um Auskunft und baten ihn zu widerrufen. Die Angelegenheit scheint ihren Anfang mit einem Brief Berengars an Lanfrank, Abt im Kloster Bec in der Normandie (1070—1089 Erzbischof von Canterbury), in welchem er sich gegen die Abendmahlslehre des Paschasius aussprach, genommen zu haben[3]). Dieser Brief kam nach Rom und sein Verfasser wurde dort (1050) ungehört verurteilt; hierauf wurde er in Paris vom König gefangen gesetzt und wieder freigelassen, ward er vor ein Concil zu Paris gefordert, von welchem er jedoch, um seine Sicherheit besorgt, weggeblieben sein soll. Unterdessen war zu Vercelli eine Synode gehalten worden (1050), auf welcher die dem Scotus Erigena zugeschriebene Schrift des

---

1) Vgl. über den äußeren Gang für das Folgende Neander, Kirchengeschichte IV. Band, Jacobi PRE² II, 305 ff., sowie L. Schwabe, Studien zur Geschichte des zweiten Abendmahlsstreits (Cöthen 1886), und, was das Dogmatische betrifft, Dieckhoff, die Abendmahlslehre im Reformationszeitalter Bd. I, S. 44 ff.

2) Adelmann, de veritate corp. et sang. Domini ad Bereng. (Migne 143, 1289) u. Hugo, liber de corp. et sang. Domini (bei Migne 142, 1352).

3) Vgl. Schwabe S. 12 ff.

Ratramnus über das Abendmahl zerrissen und Berengar auf das Neue verdammt worden war. Im J. 1054 kam der damalige päpstliche Legat Hildebrand selbst nach Frankreich (Synode zu Tours 1054) und gewährte Berengar, dem er günstig gesinnt war, Gehör, wobei jener sich dahin erklärte, daß er Brot und Wein im Abendmahl nach der Consecration für Leib und Blut des Herrn anerkenne. Damit stellte er die fränkischen Bischöfe zufrieden, obwohl der Argwohn gegen ihn fortdauerte. Im J. 1059 begab sich dann Berengar selbst nach Rom, vertrauend auf den Schutz Hildebrands, der daselbst bereits an der Spitze der Geschäfte stand. Aber er fand dort Alles so gegen sich eingenommen, daß er, von dem leidenschaftlichen und streitsüchtigen Cardinal Humbert angeklagt, sein Leben nur dadurch retten zu können glaubte, daß er die früher von ihm verteidigte Schrift des Scotus Erigena in die Flammen warf und ein Bekenntnis annahm, welches die Verwandlung in der schroffsten Weise aussprach: consentio Romanae ecclesiae, panem et vinum quae in altari ponuntur post consecrationem non solum sacramentum (sinnbildliches Zeichen), sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Jes Christi esse et sensualiter non solum (in) sacramento sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri. Nach Frankreich zurückgekehrt, fuhr er jedoch fort, seine eigene Lehre zu verteidigen und weiter zu entwickeln. Die Aufregung dauerte fort; im J. 1078 begab er sich abermals nach Rom (wo unterdessen Hildebrand Papst geworden war) und suchte dort durch ausweichende Erklärungen sich durchzuhelfen, aber man traute ihm nicht mehr, und er bequemte sich auf einer zweiten Synode zu Rom (1079) auf's Neue zu einem Widerruf, bereits dem dritten. Dann zog er sich, durch Alter und Kummer gebeugt, auf die Insel St. Côme bei Tours zurück, wo er bei seinen Ansichten verbleibend, in strenger Askese einsam lebte und in hohem Alter 1088 starb [1]).

Berengar leugnete in der That nicht blos die Vorstellung von einer Brotverwandlung, sondern von jeder leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl; er lehrte auch nicht, wie Ratramnus, eine

1) Seine Lehre hat er selbst niedergelegt in der „epistola ad Adelmannum“ und dem „liber de sacra Coena adversus Lanfrancium“ (herausgegeben von A. u. F. Vischer, Berlin 1834). Außerdem ist zu vergleichen Lanfrank's Gegenschrift de corpore et sanguine Domini adv. Ber. Turon. (Migne 150, 407 ff.)

Durchdringung der irdischen Elemente von dem Logos, sondern betrachtete dieselben als Typen des für uns dahingegebenen Leibes und Blutes Christi. Er will zwar nicht in Abrede stellen, daß Brot und Wein durch die Consecration Leib und Blut Christi würden, er braucht selbst den Ausdruck converti, conversio, aber, sagt er: „es geschehe nicht mit Zerstörung der irdischen Elemente, auch nicht durch eine Neuschaffung des Leibes Christi; es handle sich überhaupt gar nicht um die Frage nach dem „daß", sondern nach dem „wie?", wie Brod und Wein Leib und Blut Christi werden? und darauf ist die Antwort: sie werden durch die Consecration zum sacramentum corporis et sanguinis Christi, d. h. zum geheimnisvollen Sinnbild, zur sinnbildlichen Darstellung derselben. Brot und Wein sind Leib und Blut Christi nur, sofern sie beides bezeichnen (significant), nicht wesenthaft, nicht real; sie erinnern nur daran als similitudo, signum, figura, pignus desselben; sie bewirken nur, daß die Sache in unsere cognitio, in unsere Gedanken eintritt, non in manum, non in os sed in cognitionem (Ep. ad. Adelmannum), während Christi Leiblichkeit im Himmel ist und bleibt [1]).

Das Abendmahl ist also ein geistiges Essen und Trinken (spiritualis comestio, quae fit in mente), und zwar des ganzen unzertrennten im Himmel befindlichen Christus, eine innerliche geistliche Erquickung. In diesem Sinne sagt Berengar: totum Christi corpus accipi ab interiore homine; — fidelium corde, non ore setzt er hinzu [2]). Denn wie das Objekt, so ist ihm selbstverständlich auch

---

1) Ad Lanfr. (ed. Vischer p. 431) wird das Sakrament als figura vel signum rei existentis, rei jam exhibitae commonefactoria bezeichnet. — Exigit (Christus), ut per comestionem et bibitionem corporalem, quae fit per res exteriores, per panem et vinum, commonefacias te spiritualis comestionis et bibitionis, quae fit in mente de Christi carne et sanguine, dum te reficis in interiore tuo incarnatione verbi et passione, ut secundum humilitatem, per quam verbum caro factum est et secundum patientiam, per quam sanguinem fudit, interioris tui vitam instituas quanta debes humilitate, quanta debes emineas patientia p. 223.

2) ad Lanfr. S. 125: per consecrationem altaris fieri panem et vinum in sacrificio ecclesiae sacramenta religionis, non ut desinant esse quae fuerant, sed ut sint quae erant (alioquin consecrari non possent) et in aliud commutentur.

der Genuß ein geistlicher. Er besteht in der gläubigen Aneignung des Leidens und Sterbens Christi, so daß etwa die Erinnerung an Christi Menschwerdung und Passion uns zur Anregung zu ähnlicher Demut und Geduld wird [1]).

Bei dieser Anschauungsweise empfangen natürlich nur die Gläubigen Leib und Blut des Herrn. Denn da Christi Leib nach Joh. 6 das Leben übermittelt, so ist der Empfang desselben durch die Ungläubigen ausgeschlossen [2]).

Für diese seine Lehre beruft sich Berengar auf die Einsetzungsworte, die er tropisch deutet, auf Joh. 6 und auf Augustin. Sie läßt an Klarheit nichts zu wünschen übrig. Höchst bedeutsam aber ist die Methode, nach welcher die Gegenlehre bekämpft wird. Seine Leugnung der von der Mehrzahl der Zeitgenossen acceptierten Abendmahlslehre ist wesentlich dadurch bedingt, daß er diese Ansicht für unvernünftig hält. Nichts wirft er seinen Gegnern so häufig vor als vecordia. Berengar hat die ganze Kunst der neuerdings aufkommenden Dialektik für seinen Zweck verwandt. Er argumentiert weniger aus Autoritäten als aus logischen Syllogismen und allgemeinen Vernunftwahrheiten [3]); er sucht nachzuweisen, daß die Einsetzungsworte, so wie sie von seinen Gegnern gefaßt werden, einen logischen Widerspruch und eine innere Unmöglichkeit enthalten, da,

1) ibid. p. 194: quod in altari ponitur, aliud quam Christum vel carnem Christi esse negare non debebis quantum ad sensualitatem sacramenti, quum negare non possis, minime afferri ad altare, minime poni in altari vel totum corpus vel portiunculam sensualiter corporis Christi, quamvis panis et vinum altaris post consecrationem sint corpus Christi et sanguis quantum ad spiritualitatem vel rem sacramenti. S. auch Anm. 1 der vorigen Seite am Ende.

2) ad Adelm.: verum Christi corpus in ipsa mensa proponi, sed spiritualiter interiori homini, verum in ea Christi corpus ab his duntaxat, qui Christi membra sunt, incorruptum, intaminatum inattritumque spiritualiter manducari. Hoc patres publice praeconantur, aliudque esse corpus et sanguinem, aliud corporis et sanguinis sacramenta non tacent, et utrumque a piis, visibiliter sacramentum, rem sacramenti invisibiliter accipi, ab impiis autem tantum sacramenta commendant. Nihilominus tamen sacramentum secundum quendam modum res ipsas esse, quarum sacramenta sunt universaque ratio et universa auctoritas exigit.

3) Vgl. Reuter, Geschichte d. religiösen Aufklärung im Mittelalter, I, 94 ff.

wenn es heiße, Brot und Wein seien Leib und Blut: Brot und Wein um jenes zu sein doch auch fortbestehen müssen, somit von einer Verwandlung nicht die Rede sein könne (non potest res ulla aliquid esse, si desinat ipsum esse p. 50). Er behauptet ferner, daß die ganze Lehre voll von Ungereimtheiten stecke, daß eine fortwährende Neuschaffung des Leibes und Blutes Christi die wahre Leiblichkeit des Erlösers aufhebe, daß es ein Unsinn sei, die irdischen Substanzen durch Verwandlung absorbiert werden, und doch die Accidentien fortbestehen zu lassen. Er erinnert oft daran, daß man, genau genommen, nach der Meinung der Gegner im Abendmahl eine portiuncula carnis, nicht den ganzen Leib, weil so viel ausgeteilt wird, empfange, während doch die Einsetzungsworte den Gläubigen den ganzen Christus zusichern. Da der Leib Christi im Himmel impassibilis, mithin auch unzerteilbar sei, während eine portiuncula carnis nur unter der Voraussetzung eines desecare auf dem Altar vorhanden sein könne, so führe die Lehre der Gegner auch dazu, daß man eigentlich zwei Leiber (duae carnes) Christi annehmen müsse. Denn das, was man im Abendmahl erst immer neu schaffe und so existieren lasse, sei ein Anderes als der Leib, der im Himmel existiert[1]).

Die Lehre Berengars, so tiefen Eindruck und so große Erregung sie mit ihrer rationalistischen Tendenz, die die Gegner mit Recht hervorhoben, bewirkte — [2]) hatte jedoch die ganze Anschauung jener Zeit gegen sich. Das zeigen die beständig wiederkehrenden Klagen Berengars über die Thorheit und Unbildung der Menge (multitudo ineptorum). Sie wurde fast allgemein verworfen, und die Heftigkeit mit der dies geschah, der Ungestüm der Gegner, wider welchen selbst Gregor VII. den von ihm geschätzten Theologen nicht schützen konnte, zeigt, wie tief die Verwandlungslehre sich eingewurzelt hatte und mit welcher Energie man bereit war, jeden Widerspruch gegen sie niederzuschlagen. Sie wurde sofort zur kirchlichen gestempelt[3]), durch Lanfrank, Hugo von Langres, Alger von

1) Vgl. d. gründliche Darlegung Dieckhoff's S. 50 ff.

2) Vgl. Reuter a. a O. I, S. 112. 293. 111. Bach, Dogmengesch. des Mittelalters I, S. 387 ff.

3) Das erste Bekenntnis, welches dem Berengar zu Rom unter Nikolaus II. aufgenötigt wurde, s. S. 44. In dem zweiten vom Jahre 1079 heißt es: panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis

Lüttich, Durand von Troanne, und namentlich durch Guitmund von Aversa[1]) und Lanfrank litterarisch verteidigt.

Die Ausführungen der genannten Männer beanspruchen unser Interesse, denn sie zeigen uns, wie man, nachdem die Lehre des Paschasius im Bewußtsein der Zeit zur Herrschaft gekommen, dieselbe zu begründen und mit den sonst feststehenden Glaubenswahrheiten zu combinieren und auszugleichen unternahm. Sodann aber sehen wir, daß nicht nur krasser Aberglaube die Gegner des Berengar leitete, sondern daß sie eine wirklich religiöse Position gegenüber der rationalisierenden Umdeutung dieses Mannes vertraten. Es ist aus diesen Schriften besonders Folgendes hervorzuheben. Die Richtigkeit des neuen Dogmas ist den Autoren über jeden Zweifel erhaben. Die Wandlung der Elemente wird unter den Gesichtspunkt der mutatio gestellt. Dieselbe wird zu begründen versucht aus der Schrift, besonders den Einsetzungsworten, welche nicht umbratice oder figurative, sondern substantive von dem corpus Christi reden[2]), sodann verweist man auf die Lehre der Väter, auch Augustin wird zum Zeugen der Anschauung angerufen. Endlich aber steht auch diesen Autoren eine Reihe von Beispielen zu Gebot, in welchen das Fleisch Christi sinnlich wahrgenommen sein soll[3]). Jeder Zweifel an der logischen Möglichkeit der Verwandlung oder daran, daß derselbe Leib an verschiedenen Orten zugleich vorhanden sein könne, wird unterdrückt durch den Hinweis auf die Allmacht, welche dem ganzen Christus und somit auch seiner Leiblichkeit zustehe[4]). Von besonderem Interesse aber sind die Ausführungen Al-

---

et verba nostri redemptoris substantialiter converti in veram et propriam et vivificatricem carnem et sanguinem J. Ch. D. N. et post consecrationem esse verum Christi corpus, quod natum est de Virgine et quod pro salute mundi oblatum in cruce pependit et quod sedet ad dexteram patris, et verum sanguinem Christi, qui de latere ejus effusus est, non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae. Bei Lanfranc, de corp. et sang. D. c. 2.

1) Alger, de sacramentis corp. et sang. Domini (Migne 180, 743 ff.), Guitmund, de corp. et sanguin. Christi veritate in eucharist. (Migne 149, 1427 ff.) Durand, de corp. et sang. Domini (Migne 149, 1375 ff.). Eine zusammenfassende Darstellung bei Bach I, S. 385 ff.

2) Guitmund l. III (Mi. col. 1469 ff.).

3) ib. Mi. 1479 f. Durand, pars VIII (Mi. 1418).

4) Guitmund l. III (Mi. 1480), Alger l. I, c. 15 (Mi. 785).

ger's. Er lehrt, daß die Substanz des himmlischen Leibes Christi als geistig und unsichtbar gefaßt werden müsse. Der eine Christus sei in seinem Fleisch im Himmel und auf Erden und wo er immer wolle und zwar nicht einem Teil nach, sondern ganz. Aus der geistigen Art dieser Leiblichkeit ergebe es sich, daß Christi Leib ganz und ungeteilt dort vorhanden sein kann, wo er in der Eucharistie dargebracht werde[1]). Ebenso sagt Guitmund, der Leib Christi sei in der ganzen Hostie ebenso wie in jedem Stückchen derselben als ganzer vorhanden[2]). Wir sehen hier, wie das neue Dogma mit der Christologie und speziell der himmlischen Leiblichkeit Christi in Beziehung gesetzt wird und wie man die möglichen Bestreitungen desselben abzuschneiden versucht. Am meisten Bedeutung haben die Darlegungen des Lanfrank erlangt. Folgende Näherbestimmungen fügte er zu dem Dogma:

a) daß nicht nur die Substanz des Leibes und Blutes Christi, sondern mit Leib und Blut der ganze Christus im Abendmahle gegenwärtig sei;

b) daß nach der Verwandlung die Species und einige andere Qualitäten (Geruch, Geschmack) verbleiben, damit den Empfänger kein Grauen überkomme. Es ist, setzt er dann hinzu, derselbe Leib, der im Himmel zur Rechten Gottes sitzt, er selbst quoad substantiam et proprietates, und doch auch wieder nicht derselbe, ipsum corpus et tamen non ipsum, insofern er nämlich hier in anderer Weise ist als im Himmel, hier im Abendmahl unter der Gestalt des Brotes und Weines unsichtbar, übersinnlich, dort im Himmel sicht-

---

1) Alger I, c. 15 (Mi. col. 785 B): et unum idemque corpus integrum est, omnipotentiae, quae Christo etiam pro carnis parte collata est, attribuendum est; qua, ut super dictum est, in coelo et in terra praesens etiam corporaliter potest esse ubicunque, quomodocunque sibi placuerit; ut ideo ubicunque voluerit sit caro Christi contra naturam carnis integra et praesens, quia facta in coelo et in terra omnipotens. ib.: Sed unus ubique est Christus et hic plenus existens et illic plenus, unum corpus . . . quod ubique offertur, unum corpus est et non multa corpora . . . semper idem est totus.

2) l. I (Mi. 1434 B): In tota hostia est corpus Christi, ut nihilominus unaquaeque particula separata sit totum corpus Christi.

bar, räumlich[1]). Über Paschasius Radbertus geht er darin noch hinaus, daß er — consequenterweise — auch die Unwürdigen im Sacrament des Herrn Leib empfangen läßt, nicht zum Heil, sondern zum Gericht, und dies begründet er durch die Unterscheidung zwischen einem sacramentlichen und einem geistlichen Genuß[2]).

Auf dem 4. Laterankoncil unter Innocenz III. wurde das Dogma aufs Neue sanctioniert und für dasselbe das Kunstwort **transsubstantiatio** gebraucht[3]).

---

1) Lanfr. de corp. et sang. D. c. 18: credimus terrenas substantias, quae in mensa dominica per sacerdotale ministerium divinitus sanctificantur, ineffabiliter, incomprehensibiliter, mirabiliter, operante superna potentia, converti in essentiam dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus, et ut credentes fidei praemia ampliora perciperent; ipso tamen dominico corpore existente in caelestibus ad dexteram patris immortali, inviolato, integro, incontaminato, illaeso: ut vere dici possit, et ipsum corpus, quod de virgine sumptum est, et nos sumere et tamen non ipsum. Ipsum quidem, quantum ad essentiam veraeque naturae proprietatem atque naturam: non ipsum autem, si spectes panis vinique speciem ceteraque superius comprehensa. Hanc fidem tenuit a priscis temporibus et nunc tenet ecclesia, quae per totum diffusa orbem catholica nominatur.

2) c. 20: Est quidem etiam peccatoribus et indigne sumentibus vera Christi caro verusque sanguis, sed essentia non salubri efficientia. Ebenso Alger I, c. 20: Man könne den Leib des Herrn essen ore und corde.

3) Das Wort transsubstantiatio begegnet uns zuerst bei Hildebert von Lawardin, Bischof v. Tours († 1134) einem Zeitgenossen Berengars: nec dubitare debemus, quin per sacra verba benedictionis sacerdotis in verum Domini corpus immutetur: ita ut panis substantia non remaneat, sed colorem et saporem panis voluit (Christus) remanere et sub illa specie veram corporis Christi substantiam latere, ne si in ea qualitate in qua revera est appareret, verum hominem animus hominis sumere abhorreret (Sermo 93. Migne 171, 776).

Die Bestimmung des Lateranischen Concils in dem adversus Albigenses aliosque haereticos gerichteten ersten Capitel lautet also: Una est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. In qua idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem

Damit stehen wir am Ende. Wir haben in der Geschichte des Prädestinationsstreites die semipelagianische Beurteilung der Sünde und der Gnade hervortreten sehen. Es ist damit der eine Faktor an das Licht getreten, der die Eigenart der mittelalterlichen Lehrbildung bedingt. Wir haben dann besprochen, wie die Lehre des Paschasius zum Siege gekommen ist. Nicht die Autorität der Theologen hat ihr dazu verholfen, sondern der praktische Glaube der Zeit. Ein Mann wie Hildebrand stand jenem Dogma gleichgiltig gegenüber, hatte vielleicht gar Hinneigung zu der Ansicht Berengars, aber die Wucht der öffentlichen Meinung zwingt ihn jenen fallen zu lassen und der Transsubstantiation beizupflichten. So zeigt uns der Kampf um das Abendmahl ebenfalls einen Lebenstrieb des religiösen Bewußtseins des Mittelalters. Man will eine sichtbare Heilsanstalt haben, die Wunder thut und den Menschen das Göttliche unmittelbar und sinnlich wahrnehmen läßt.

Blicken wir auf das Resultat des Abendmahlsstreites, so müssen wir sagen, daß unser Dogma im Verlauf der mittelalterlichen Bewegung sich einseitig auf eine Spitze getrieben hat, auf der es zum Widerspruch mit der alten Kirche und zum Irrtum ausschlug. Die ganze eine Seite des Sakraments, die irdisch-sinnlichen Elemente, diese Handhabe für den Glauben, sind völlig absorbiert, denn was noch von ihnen übrig bleibt nach der Wandlung, ist ein leerer Schein. Dazu tritt die Kluft zwischen dem Leibe des Herrn auf dem Altar und dem im Himmel existierenden. Die Kirche vermag Christum und mit ihm aller Gnaden Fülle hervorzuzaubern. Dadurch eignet sie sich eine Mittlerstellung an, die nur Christo eignet. Das historische Werk, das Christus gethan, tritt zurück dem gegenüber was die Kirche leistet.

In Rom ist diese Entscheidung zwischen Berengar und Paschasius, den beiden gleich irrigen Extremen, getroffen und unter römischen Einflüssen durchgesetzt worden.

---

potestate divina: ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus, secundum claves ecclesiae, quas ipse concessit apostolis eorumque successoribus Jesus Christus.

Erst dann wird die Abendmahlslehre aus diesen schroffen Gegensätzen heraus in eine richtige Bahn wieder hineingeleitet werden können, wenn es gelingen sollte, beide Seiten des Sakraments in ihrer Realität festzuhalten und in eine entsprechende organische Verbindung zu bringen.

Zweiter Abschnitt.

Hierarchie, Scholastik und Mystik.

I. Die Scholastik.

Die Scholastik ist eine der glänzendsten und großartigsten Erscheinungen der Geschichte. Wir bezeichnen mit diesem Worte die eigentümliche Gestalt, die sich die christlich kirchliche Wissenschaft in der zweiten Hälfte des Mittelalters, vom 11. bis zum 14. Jahrh., im Abendlande gegeben hat. Die mittelalterliche Scholastik ist verschieden von der ihr gleichzeitigen griechischen Theologie. Die der Darstellung oder Verteidigung der christlichen Lehre gewidmeten Werke griechischer Theologen (Euthymius Zigabenus, Nicetas Choniates, Nicolaus von Methone)[1]) bieten ein Bild der geistigen Sterilität der byzantinischen Kirche, indem sie nur Wiederholungen früherer Lehrbestimmungen bringen. Sie unterscheidet sich aber auch wesentlich, sowohl von der Theologie der alten Kirche, der Patristik, als von der neueren protestantischen Wissenschaft, und bildet einen Hauptteil der von dem Mittelalter zu lösenden Aufgabe. Wir haben diese oben dahin bestimmt, den von der alten Kirche herausgearbeiteten Stoff, das von dieser erzeugte und sanktionierte Dogma sich anzueignen und zu verarbeiten, um es von da aus weiter fortzubilden. Hatte nun die erste Periode des Mittelalters sich darauf beschränkt, das aus der alten Kirche ererbte Material zu sammeln und äußerlich zusammenzustellen, wie dies in den oben (s. S. 13. 14) angeführten Werken geschehen war, so galt es jetzt, dieses Material denkend zu durchdringen, durch's Denken dem Glauben zu vermitteln (denn der Glaube war selbst zum Autoritätsglauben geworden) und es in ein Ganzes zusammenzufassen. Dies war, ganz allgemein ausgedrückt, die Aufgabe der Scholastik. Ihr Anfang fällt an den Schluß des 11. Jahrhunderts.

Unter den inneren Zerrüttungen des fränkischen Reiches seit

---

1) Vgl. Ullmann, Über die dogmat. Entwicklung der griech. Kirche im 12. Jahrh. Stud. und Krit. 1833, S. 647 ff.

der Mitte des neunten Jahrhunderts waren die Schöpfungen Karls des Großen für wissenschaftliche Bildung wieder zu Grunde gegangen, jene berühmten, von Alcuin gegründeten Pflanzschulen für die fränkische und deutsche Kirche verödet; die merkwürdige Erscheinung des Johannes Scotus (am Hofe Karls des Kahlen), welcher sein Zeitalter an Geist und Bildung weit überragte, ging wie eine fremde Gestalt an den Franken vorüber, — sein sinnreiches pantheistisches System, in welchem sich Philosophie und Theosophie durchdrang, blieb zunächst ohne Einfluß, weil unverstanden[1]), und die Barbarei unter Klerus und Laien erreichte den höchsten Grad[2]). Seitdem aber die sächsischen Kaiser und insbesondere der Franke Heinrich III. die politische und kirchliche Ordnung in Deutschland wieder hergestellt hatten und auch die Verhältnisse in Frankreich einigermaßen geordnet waren, begann in dem romanisch-germanischen Abendlande, vornehmlich in Frankreich, Deutschland und England, ein neuer wissenschaftlicher Aufschwung, erweckt und genährt einerseits an den überkommenen Resten der Litteratur aus dem vorigen Stadium, andererseits durch die erneute Verbindung mit Italien und dem griechischen Reiche, späterhin durch die glänzenden Bestrebungen der Araber in Spanien. Mit der ganzen Frische jugendlicher Begeisterung warf sich der germanische Geist in diese Richtung. Er schlug seine Werkstätte in den neuaufblühenden Klosterschulen auf: zu Chartres unter Fulbert's Leitung, zu Tours, wo sich die Jugend Frankreichs um den geistvollen Berengar sammelte, insbesondere in der Klosterschule zu Bec in der Normandie, welche von Lanfrank, dem Lehrer Anselms, gegründet, ein Herd der neuen Bildung wurde; etwas später an den von ihm selbst erzeugten Universitäten, voran in Paris, wo vom J. 1206 an die verschiedenen wissenschaftlichen Vorlesungen und Institutionen zu einer universitas oder organisierten Gemeinschaft, zusammentraten und wo Allen der Zutritt offen stand (studium generale oder universale)[3]). Aus

1) S. Christlieb, Leben und Lehre des J. Scotus Erigena, 1860. — Stöckl, Gesch. der Phil. des Mittelalters Bd. I S. 31—128.

2) Gieseler's Kirchengesch. II, §. 27.

3) Der Ausdruck Studium generale geht nämlich nicht auf die Gesammtheit des Wissens, sondern bedeutet: Schule oder Unterricht für Alle. S. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters Bd. I (Berlin 1885) S. 11—29. Über den mittelalterlichen Begriff universitas s. daselbst S. 29 ff.

allen Gegenden Europas strömten hier Wißbegierige zusammen, so daß die Zahl der Studierenden eine höchst beträchtliche war. Man nannte die Stadt den Born der Weisheit, die Leuchte der Erde, den Baum des Lebens, den Sitz aller Güter des Leibes und Geistes, den Mittelpunkt der Ritterlichkeit und feinen Sitte. Die Wissenschaft aber, welche vornehmlich gepflegt wurde, war die Theologie, eine ihrer Hauptlehrstätten ward die Sorbonne. — Neben Paris gelangte bald auch Oxford zu hohem Ruhme, in zweiter Linie Köln, Prag u. a. So nahm der neuerwachende wissenschaftliche Geist gleich von vornherein die Gestalt der Schulwissenschaft an. Daher traten nunmehr an die Stelle der Kirchenväter die scholastici [1]), die magistri und doctores. Die Methode der Schule, das schulmäßig gebildete Denken macht sich an die Bearbeitung des kirchlichen Lehrstoffs, und so kann man wohl sagen, die Theologie wird jetzt zur Schulwissenschaft. Das Interesse des Wissens am Dogma tritt in den Vordergrund, während in der alten Kirche das religiöse, das Interesse des Glaubens das herrschende gewesen war. Den überkommenen Complex von Glaubenswahrheiten trachtet man denkend zu erfassen.

Ferner aber trat ein neues Element auf, welches die Eigentümlichkeit der Scholastik bedingt. Der neu erwachende wissenschaftliche Zug hatte sich alsbald auf die Dialektik geworfen. Die Kenntnis der antiken Philosophie war freilich zunächst eine recht dürftige. Cassiodor hat in seinem für den mittelalterlichen Studiengang maßgebenden Buch de artibus ac disciplinis liberalium artium hinsichtlich der Dialektik auf die Übersetzungen, welche Boëthius von Aristoteles hergestellt hatte, verwiesen. Übrigens kannte man bis gegen Mitte des zwölften Jahrhunderts nur Aristoteles Schriften über die Kategorien und de interpretatione in dieser Übersetzung [2]). Nichtsdestoweniger wurden diese Schriften Veranlassung, die wissenschaftliche Technik in den Kloster- und Kathedralschulen zu üben und auszubilden [3]). Dieses Streben machte sich besonders bemerkbar zur Zeit jenes Aufschwunges, den um die Mitte des elften Jahrhunderts das wissenschaftliche Denken nahm. Selbst die Frage, ob die Rea-

1) Scholastici hießen sowohl diejenigen, qui adhuc in schola sunt, als omnes, qui literis vivunt.

2) Prantl, Geschichte der Logik Bd. II, S. 4.

3) Hasse, Anselm II, 22.

lität der Gattungen und Arten zu bejahen oder zu verneinen sei, das Vorspiel nachmaliger Kämpfe, hatte man in Angriff genommen. Nunmehr, in dem Maße als das kunstreiche Denken der Schule sich seiner Macht bewußt wurde, wandte man es auch in der Theologie an. Mit logischen Argumenten, in der Form des Syllogismus begann man die kirchlichen Lehren zu behandeln und die Schrift auszulegen, während man zuvor ausschließlich an die Autoritäten, d. h. an die Schrift und an die Väter sich gehalten hatte. In dem Abendmahlsstreit zwischen Berengar und Lanfrank versuchte sich die junge Kunst zum ersten Male am Dogma. Mit Erstaunen bemerkte man es als eine befremdliche Erscheinung. Berengar namentlich übte sie mit eben so viel Lust als Gewandtheit: „zur Dialektik sich wenden, heiße ad rationem confugere, das sei etwas ungleich Höheres, als sich auf die Autoritäten stützen". Lanfrank wirft ihm das wie eine Art von Häresie vor: relictis sacris auctoritatibus ad dialecticam confugis. Aber auch Lanfrank bediente sich einer ähnlichen Methode und mußte sich von Rom aus die Weisung gefallen lassen: ut plus sacris auctoritatibus quam argumentis probaret.

Nachdem die Dialektik in diesen Kämpfen erstarkt war, begab sie sich alles Ernstes daran, mit ihren Mitteln zunächst einzelne Dogmen zu bearbeiten, bald auch das Ganze derselben zu umfassen und als System darzustellen. Und dies geschah nicht etwa nur von Einzelnen, die ganze Theologie jener Zeit ging auf diese Bestrebungen ein. Schon Paschasius R. hatte in seinem liber de fide, spe et caritate einen Anfang damit gemacht. Der Schüler Lanfranks aber, sein Nachfolger im Kloster Bec (1073), später auch auf dem erzbischöflichen Stuhl von Canterbury, Anselmus, ist auch der erste Scholastiker, der Meister und Begründer der Scholastik, denn er ist der erste, welcher mit Bewußtsein eine Verhältnisbestimmung zwischen dem Glauben und Wissen, sowie eine dialektische Behandlung der christlichen Dogmen angestrebt hat.

Ihr Entstehen fällt also der Zeit nach zusammen mit dem Höhepunkt der Hierarchie. In demselben Decennium, in welchem Gregor VII., der gewaltigste aller Päpste, den apostolischen Stuhl bestieg, setzte sich auch die Scholastik auf den Lehrstuhl, um der Christenheit die Lehre der katholischen Kirche als die absolute Wahrheit zu demonstrieren und alles menschliche Denken unter die Autorität derselben zu beschließen. Dieses ist nicht zufällig. Die Scho-

lastik so gut als die Hierarchie bezeichnen die Verweltlichung der Kirche. Durch jene kommt zum Ausdruck, daß sie ein innerweltliches Gemeinwesen mit rechtlicher Ordnung ist, diese unternimmt es den Bestand der christlichen Glaubenslehre als menschlich vernünftig zu erweisen. Man kann die Scholastik als die Hierarchie der katholischen Wissenschaft bezeichnen.

Bekanntlich teilt sich die scholastische Theologie in drei Perioden[1]).

Die erste, bis um die Mitte des 12. Jahrhunderts, ist die Periode des jugendlich frischen Aufblühens. An der Spitze die drei berühmten Namen: Anselm (1078, † 1109), Peter Abälard († 1142) und der heilige Bernhard († 1153); ersterer der Repräsentant der kirchlichen Orthodoxie, auf augustinisch-platonischem Standpunkt stehend, der tiefste Denker seines Jahrhunderts; der zweite, der leibhaftige Ausdruck des Selbstgefühls und der Kühnheit der jungen Dialektik, der zugleich in seinem Sic et Non die Widersprüche der patristischen Autoritäten, ohne sie zu vermitteln, nebeneinandergestellt und so gleichsam als Probleme dem Nachdenken der Zeit übergeben hatte[2]) (s. unten); Bernhard, der Mann des kirchlichen Lebens, der die Fahne der Kirche und ihre Autoritäten so hoch hielt, daß er jede Abweichung davon als Häresie proscribierte, aber auch, den Tiefen der mystischen Contemplation zugewendet, nur diejenige Erkenntnis göttlicher Dinge gelten lassen wollte, die auf dem Boden eines bekehrten, geheiligten Herzens erwuchs. In den Kämpfen zwischen diesen Männern messen sich die noch divergenten Prinzipien, um hernach eine gewisse Vermittlung miteinander einzugehen: die Grundanschauungen über das Verhältnis von Glauben und Wissen, über Realismus und Nominalismus. Noch in dieselbe Periode fällt auch die Blüte der mystischen Theologie, anfangs noch im Bund mit der Scholastik, die sich dann ihr gegenüber zu voller Selbständigkeit entwickelt (Hugo und Richard von St. Victor). Mit Robert Pulleyn (sententiarum libri octo, † um 1150) beginnen die ersten zusammenfassenden Darstellungen[3]),

---

1) Vgl. F. Nitzsch PRE² XIII, 656 ff.

2) Hinsichtlich der theologischen Schule, die Abälard gehabt hat, s. Denifle im Archiv für Litteratur- und Kirchengesch. d. Mittelalters Bd. I, S. 613 ff.

3) Der dem Hildebert v. Lavardin, Bischof von Tours (1125) zugeschriebene tractatus theologicus, den man häufig als das erste zusammenfassende

Petrus Lombardus († 1160) schuf in seinen IV libri sententiarum ein Buch, das wegen seines compilatorischen Charakters wie wegen der Zurückhaltung des Urteils des Verfassers sich als die Grundlage für die dogmatischen Leistungen der folgenden Zeit brauchbar erwies. Zwei Richtungen standen in der Zeit einander gegenüber, eine einseitig logische nicht ganz ohne aufklärerische Tendenzen und eine ebenso einseitig der dogmatischen Tradition huldigende. Der Lombarde hat in gewissem Sinne eine Combination beider hergestellt. Volumen compegimus — sagt er im Vorwort — in quo majorum exempla et doctrinam reperis. Auf diesem Wege will er feststellen, was geglaubt und gelehrt werden muß (credenda et docenda). Er wendet sich daher auch gegen die garruli ratiocinatores. Nun aber bringt er doch selbst das dialektische Verfahren in Anwendung und zwar durch seine ganze Darstellung hin. Die Methode der Darstellung ist allerdings nicht eine streng systematische oder gar spekulative. Doch kommt neben den Ansichten der Väter und der Lehre der Schrift auch die ratio als Erkenntnisquelle in Betracht. Das schwerfällige Schema von Fragen und Antworten, Thesen und Antithesen, in welchem die Darstellung sich bewegt, läßt es zu einem geschlossenen ebenmäßig gebauten System nicht kommen. Nichtsdestoweniger bietet der Lombarde eine im Wesentlichen genügende Anordnung und Zusammenfassung des dogmatischen Stoffes. Im ersten Buch behandelt er die Gotteslehre, das Dasein Gottes, die Dreieinigkeit und die Eigenschaften. Im zweiten Buch redet er von den Creaturen und zwar von den Engeln, der Schöpfung, vom Menschen, dem Sündenfall. Das dritte Buch handelt von der Person Christi, seiner Menschwerdung und seiner Gottmenschheit und kommt dann auf Anlaß der Frage, ob Christus wie die Liebe so auch Glauben und Hoffnung gehabt habe, zu einer Darstellung der vier Cardinaltugenden, der Gaben des hl. Geistes und der zehn Gebote. Im letzten Buch wird von den sieben Sakramenten wie von der Eschatologie geredet. Diese Übersicht zeigt, daß wichtige Gebiete wie die persönliche Erlangung des Heils oder das Verhältnis von Offenbarung und Wissen unberührt bleiben oder nur gelegentlich gestreift werden [1]). Andererseits sind die Zu-

---

System der Scholastik bezeichnet, ist wahrscheinlich nichts anders als ein Teil der von Hugo von St. Viktor verfaßten summa sententiarum. PRE. VI, 111.

1) Vgl. F. Nitzsch, PRE² VIII, 746 ff.

sammenhänge in dem Buch so locker, daß jeder sein eigenes System in diesem Rahmen entwerfen konnte. So ist es gekommen, daß die Sentenzen das Handbuch der scholastischen Periode geworden sind. Fast sämmtliche Scholastiker haben es in Vorlesungen oder Büchern commentiert.

Es darf hier nicht verschwiegen werden, daß die scholastische Methode sich keineswegs ohne Widerspruch eingebürgert hat. Sowohl vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes als auch vom Boden christlicher Einsicht aus ist dieser Widerspruch ausgegangen. Wir nennen im 12. Jahrhundert als Hauptgegner der Scholastik: Johann von Salisbury, Walter von St. Viktor und Alanus ab Insulis. Ersterer tadelt die Nutzlosigkeit der dialektischen Künste, durch welche die Philosophie in bloße Wortklauberei verwandelt werde [1]). Walter aber hat in leidenschaftlicher Polemik nicht nur den Übergriffen der Dialektik widersprochen, sondern hat in seinem Buch contra quatuor labyrinthos Franciae (so genannt nach den Anfangsworten) alles Wissen und Begreifen religiöser Dinge principiell verworfen und die Arbeit der Dialektiker der der Gaukler und Schauspieler verglichen und sie als so lächerlich wie satanisch bezeichnet [2]).

Während diese Männer wider die Einführung der Dialektik ihren Widerspruch richteten, hat Alanus die Heranziehung der Autoritäten beanstandet. Zur Widerlegung von Mohammedanern, Juden und Ketzern sei dieses Verfahren ungeeignet. Es sei das Christentum vielmehr auf Vernunftgründe zu stützen, welche zwar nicht absolut zwingend, aber doch kaum widerstehlich sein würden [3]).

Auch in Deutschland fand die scholastische Methode Eingang und begeisterte Vertreter. Gegen sie kämpfte hier der geistvolle und energische Propst von Reichersberg Gerhoch sowie sein Bruder Arno. Sie warnen vor einer dialektischen Zersetzung des Dogmas, welche zu den bedenklichsten Consequenzen für den Glauben führe. Im Gegensatz zur Theologie seiner Zeit hat Gerhoch seine bedeutende vom Mittelpunkt der Christologie aus entworfene Weltanschauung entwickelt [4]).

---

1) Prantl, Gesch. der Logik II, S. 233 f. Reuter, Joh. v. Salisbury (Berlin 1842) S. 6—22.

2) H. Reuter, Gesch. der rel. Aufklärung Bd. II, S. 16 f. Bach, Dogmengesch. des Mittelalters II, S. 384 ff.

3) Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters I, S. 411 ff.

4) S. bes. Bach a. a. O. II, S. 390—722. Nobbe, Gerh. v. Reichersberg (Leipzig 1881) S. 158 ff.

Einen großen Einfluß haben diese Einwendungen nicht ausgeübt. Zu stark war der Trieb der Zeit und dieselbe wurde noch gewaltig angeregt durch eine genauere Kenntnisnahme der aristotelischen Philosophie.

Hier geht die zweite Periode der Scholastik an, die bis Ende des 13. Jahrhunderts reicht und die Reife der durchgeführten vollendeten Systematik ist. Die Schriften des Aristoteles, zunächst die logischen, dann auch die Physik und Metaphysik, die Psychologie und Ethik, waren vornehmlich aus Commentaren und Übersetzungen der Araber, einzelne durch Versionen aus dem Grundtext vollständiger bekannt geworden und übten jetzt einen beherrschenden Einfluß [1]. Das augustinisch-platonische Element trat zurück. Die dialektische gegensätzliche Behandlungsweise der Quästionen durch pro et contra wurde allgemein. Die Untersuchung umfaßte das Ganze der Glaubenslehre und ließ sich nun auch auf die allgemeinen principiellen Fragen, auf Begriff und Erkenntnisquellen der Theologie, auf das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung ein. Ein reicher, immer massenhafter anschwellender Stoff aus den weltlichen Wissenschaften wurde mit herbeigezogen. Die Polemik wider Häretiker oder abweichende Ansichten nahm dabei einen immer breiteren Raum ein. Die logische Distinktion und Zerspaltung ist im Wachsen begriffen. Man kann aber auch hier nicht urteilen, daß diese Arbeiten systematisch vollkommen sind. Die Massenhaftigkeit des Stoffes, der nicht aus einem Princip abgeleitet ist, der Schematismus der Darstellung, der dem Stoff nicht die aus ihm selbst sich ergebende Form werden läßt, die Menge der herangezogenen Autoritäten verhindern das. — Man legte seine Ansichten entweder in freien Erklärungen der Sentenzen des Lombarden dar: das sind die Summae sententiarum oder man verfaßte selbständige Werke unter dem Titel Summa theologica, in denen es auf eine eigene Entwicklung der christlichen Lehren abgesehen war [2]. Die Repräsentanten dieser

1) Über das Ansehen, das er ungeachtet mehrerer Verbote 1209, 1215 in der Kirche gewann, s. Baur, Vorlesungen über die Dogmengesch. II, 217. 218. Die Verehrung des großen Denkers kannte keine Grenzen. Er allein galt als der das Christentum vorbereitende Philosoph. Man nannte ihn später den praecursor Christi in naturalibus, wie Joh. d. Täufer der praecursor Christi in gratuitis gewesen sei; maximus doctor et inventor legis naturae. Über seine Ethik ist sogar gepredigt worden.

2) Vgl. Nitzsch, PRE XIII, 664. Summen der Theologie hat es

Periode gehörten fast ausnahmslos dem Dominikaner- und Franziskaner-Orden an, waren allesammt, wenigstens eine Zeit lang, Lehrer der Theologie in Paris, zum Teil aber auch Inhaber hoher geistlicher Kirchenämter; ein Zeichen davon daß nunmehr die Scholastik ganz in den Dienst der Kirche getreten ist. Es sind lauter berühmte Namen, die uns da begegnen. Voran Alexander von Hales († 1245), doctor irrefragabilis, der Erste, in dem sich der bezeichnete Charakter der Scholastik unseres Stadiums significant ausprägt. Deshalb mag hier eine Übersicht über die Methode und den Inhalt seiner Summa universae theologiae gegeben werden [1]). Eine Behauptung ist nur dann sicher, wenn sie in der Schrift enthalten oder aus ihr ableitbar ist. Die Schrift allein ist die veritas. Die Lehrer der Kirche sind nur auctoritates. — Der Verfasser führt eine doppelte Reihe von Autoritäten ein und fügt dann eine Widerlegung derer bei, gegen welche die Entscheidung fällt. Unter den Autoritäten findet man auch Aristoteles und andere Autoren der klassischen Litteratur benützt. Was die Einteilung anbetrifft, so zerfällt jeder Teil des Werkes in Quaestiones, welche wiederum in membra geteilt sind. Im ersten Teil werden die grundlegenden Principienfragen sowie die Lehre von Gott behandelt, der zweite Teil stellt die Schöpfung, die Lehre von den Engeln, dem Menschen und der Sünde dar. Im dritten Teil wird über die Erlösung, die Menschwerdung, sowie über Gesetz und Gnade geredet; der vierte Teil bringt die katholische Lehre von den Sakramenten zur Darstellung.

In noch umfassenderer Weise zeigt sich das Wesen der Scholastik sowohl formell als materiell in Albertus Magnus, Bischof v. Regensburg († 1280), von seinen Zeitgenossen als ein Wunder von Gelehrsamkeit angestaunt, doctor universalis [2]). Er hat die ganze Masse des physikalisch-naturwissenschaftlichen Wissens seiner Zeit gesammelt, die aristotelischen Lehren selbständig, nicht ohne sie weiter fortzuführen dargestellt, oft paraphrasirt und für die Theologie zubereitet; er hat mit dem dogmatischen auch den ethischen Stoff derselben zu einem Ganzen verarbeitet. Ein vollständiges System hat er nicht hinter-

---

übrigens vor Alexander von Hales und selbst vor dem Lombarden gegeben. S. Denifle, Gesch. der Universitäten I, S. 46.

1) Vgl. PRE. Bd. I, 262 ff. Stöckl, II, 320.

2) PRE. I, 236 ff. Stöckl a. a. O. 352 ff. Seine gedruckten Schriften füllen 21 Folianten.

lassen, da die Schrift in ll. IV magistri sent. nur die Ansichten des Lombarden auseinanderlegt und seine Summa theologiae nicht über die Lehre von der Sünde hinausgeführt ist. Ihm folgt sein noch größerer Schüler, der Dominikaner Thomas von Aquino, der glänzendste, gefeiertste Stern am Horizont der Scholastik, der eigentliche Höhepunkt derselben, mit dem Ehrennamen angelus ecclesiae († 1274)[1]. Die Bedürfnisse der Zeit, welche die Scholastik hervorgerufen haben, finden bei Thomas volle Befriedigung. Ein durchdringender dialektischer Scharfsinn, Achtung und Verständnis der kirchlichen Autoritäten, sowie eine aufrichtige persönliche Ergebenheit an die Kirche kennzeichnen seine Arbeiten. Dieselben stellen eine ungemein innige Vermischung aristotelisch philosophischer Gedanken mit dem was Praxis der Kirche geworden war, dar. Diese Praxis als das logisch und sittlich allein Berechtigte zu erweisen ist die Aufgabe des Thomas. Daher hat seine Theologie durch das ganze Mittelalter hindurch, sowie während des weiteren Verlaufes der römischen Kirche ihren maßgebenden Einfluß bewahrt und erst in unseren Tagen ist in jenen Kreisen von ihr wiederum das Heil der Zukunft erwartet worden. Unter seinen Schriften heben wir hervor den Commentar zu den Sentenzen des Lombarden, die Summa totius theologiae, ferner die Summa de veritate catholicae fidei contra gentiles, eine Schrift mit apologetischer Tendenz. Sein dogmatisches Hauptwerk zerfällt in drei Teile. Teil 1 handelt de Deo, Teil 2 de motu rationalis creaturae in Deum oder vom Menschen, Teil 3 de Christo, qui nobis est via tendendi in Deum, wo von Christo, der Erlösung und den Gnadenmitteln geredet wird. Das Werk ist nicht vollendet, sondern hört mitten in der Lehre von der Buße auf. Doch ist eine Ergänzung aus den übrigen Schriften des Thomas hergestellt worden. — Den Schluß dieser Periode bildet sein ihm an Scharfsinn noch überlegener Gegner Joh. Duns Scotus, der doctor subtilissimus, dem Franziskaner-Orden angehörig († 1308)[2]. Die specifisch scholastische Form der Darstellung hat hier ihren Höhepunkt erreicht. Eine ungeheure Fülle von Gründen und Gegengründen wird mit oft haarspaltender Logik behandelt. Duns bewegt sich den Autoritäten gegenüber freier als seine Vorgänger. Es

1) Vgl. Wagenmann, Encycl. Bd. XVI, 570 ff. und K. Werner, Der heil. Thomas, 3 Bde.

2) Vgl. Werner, Joh. Duns Scotus (Wien 1881).

tritt bei ihm bereits eine Scheidung weltlicher und theologischer Wissenschaft auf, die auf den Verfall der auf diese Einheit gegründeten Scholastik hinweist. Von seinen Werken kommen hier in Betracht: das Opus Oxoniense, welches einen großen Commentar über das Sentenzenwerk des Lombarden enthält. Eine verkürzte Wiedergabe dieses Werkes sind die Reportata Parisiensia. Zwischen Thomas und Duns in der Mitte steht der Franziskaner Bonaventura († 1274), in dem sich eine edele Mystik wiederum mit der Scholastik verband[1]).

Die dritte Periode ist die der allmählichen Auflösung. Den ersten Schritt dazu hatte schon Duns Scotus gethan. „Eine speculative Theologie gibt es nach Duns nicht und die Gewißheit der christlichen Überzeugung ruht lediglich auf dem Glauben und der Autorität der Kirche. Nicht einmal eine systematische Theologie gibt es, daher Duns seine Dogmatik nicht in einer Summa theol., sondern lediglich in Commentaren zum Lombarden niedergelegt hat"[2]). Damit aber trat eine Trennung der theologischen und religiösen Wahrheit ein, die den Wahn der Einheit des Christentums mit Aristoteles an den Tag brachte[3]). Nun regte sich das kritische Denken und bloß an der Autorität mochte man es sich nicht mehr genügen lassen. War die Welt begreifbar und trat die Offenbarung nur wie ein Fremdling, der mühsam einen Platz erringt, auf, so lag doch die Kritik an der Offenbarung, die ja nur angenommen wurde, weil die Kirche sie vertrat, nahe. Nicht bloß Zweifel an der Scholastik, sondern am christlichen Dogma überhaupt erwachsen hier[4]). Von nun ab begann man die alten Autoritäten zu durchbrechen und neue Bahnen einzuschlagen, wie schon die Beinamen der beiden bedeutendsten Träger dieser Richtung andeuten: doctor

1) Vgl. Hollenberg, Bonaventura als Dogmatiker in Stud. u. Krit. 1868, S. 95 ff. Von seinen Schriften sei hier hervorgehoben das kurze präcis geschriebene Breviloquium (ed. Hefele, 1861).

2) Nitzsch PRE. XIII, 670.

3) Vgl. Werner a. a. O. S. 64: „In der geschichtlichen Erscheinung des Duns Scotus ist somit ein Bruch zwischen natürlichem Weltdenken und christlich gläubigem Denken constatiert, der alle nachfolgenden Bewegungen auf dem Gebiet der mittelalterlichen Theologie erklärlich macht und zugleich auch das Bedürfnis neuer von der mittelalterlichen Philosophie nicht eruierter Denkelemente indiciert".

4) Vgl. Reuter, Bd. II, S. 88–94.

resolutissimus hieß Wilhelm Durandus v. St. Pourçain, venerabilis inceptor der Franziskaner Wilhelm Occam († 1347). Der Dominikaner Durand repräsentiert bereits den Übergang vom Realismus zum Nominalismus (s. unten). Wie Duns ist auch er der Meinung, daß der Glaube, abgesehen von der Begreifbarkeit der Welt, auf Grund der in der Schrift niedergelegten Offenbarung Gottes bestehe. Die richtige Erklärung der Schrift bietet aber die römische Kirche[1]). Occam ist eine der interessantesten Erscheinungen der Scholastik. Mit kühner Freiheit hat er die Erstreckung der Papstgewalt auf das weltliche Gebiet, sowie die päpstliche Unfehlbarkeit beanstandet. Ebenso hat er auch eine große Zahl der Dogmen einer scharfen Kritik unterzogen und die mannigfachen Widersprüche aufgedeckt, welche eine rein vernünftige Betrachtung derselben ergibt. Trotz dessen hält er treu fest an der Lehre der Kirche, denn dieselbe ist der Menschheit durch die Offenbarung geworden. Durch Occam ist der Nominalismus zur Herrschaft gelangt. Daher bezeichnet er einen Umschwung der gesammten Denkweise, wie wir weiter unten sehen werden. Von Occams Schriften nennen wir: Super IV ll. sent. subtilissimae quaestiones und das Centiloquium theologicum[2]). Gabriel Biel in Tübingen († 1495) pflegt man als den letzten Scholastiker zu nennen. — Diese geschichtlichen Bemerkungen mögen hier genügen zur Vorbereitung für das Verständnis der Scholastik.

Wir haben es nun mit dem Wesen der Scholastik zu thun.

1) Ihr Grundprinzip ist das augustinische: fides praecedit intellectum, und ihre Tendenz liegt schon vollständig ausgesprochen in dem Doppelsatze Anselms: christianus debet per fidem ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem, aber auch: negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus intelligere, quod credimus. Also: crede, ut intelligas, oder wie es die Victoriner ausdrückten: studeamus, ut detur nobis, quae tenemus fide, ratione apprehendere et demonstrativa certitudine firmare. Darauf hin können wir sagen: das Charakteristische der Scholastik besteht darin, daß sie es vom Glauben zum Wissen bringen, daß sie den Inhalt des Glaubens zum

1) Vgl. Wagenmann, PRE. III, 778 ff.

2) Wagenmann a. a. O. X, 683 ff. Werner, Die nachscotist. Scholastik, 1883.

Wissen erheben will: fides quaerens intellectum. Darauf ist ihr ganzes Bestreben gerichtet. Das ist das Große, wahrhaft Erhebende an ihr. Indessen ist damit ihre Eigentümlichkeit noch keineswegs genügend bezeichnet. Denn so allgemein ausgedrückt, findet sich jenes Bestreben in irgend einem Maße fast in jeder Periode der christlichen Kirche. Die Eigentümlichkeit der Scholastik ergibt sich erst aus der Reflexion auf ihr Objekt und auf die Art ihres Erkennens.

1. Das Objekt ist der Glaube. Aber gleich hier begegnet uns eine gewisse Amphibolie. Denn mit diesem Wort wird bald das subjektive, persönliche Verhalten des Glaubens, bald der Inhalt oder Gegenstand des Glaubens, häufig beides zumal bezeichnet. Im ersteren Sinn ist der Glaube die Hinnahme der geoffenbarten göttlichen Wahrheit, ein sowohl praktischer als theoretischer Akt, denn zum wirklichen aneignenden Glauben kommt es erst mit dem Hinzutritt des Wollens (credere in Deum, credendo tendere in Deum). So gefaßt hat der Glaube die Tendenz theoretisch zur Erkenntnis, praktisch zur Liebe. Im andern Sinne ist er die fides, quae creditur, und es wird darunter summarisch verstanden die geoffenbarte göttliche Heilswahrheit, näher der formulierte Glaube, der kirchliche Lehrbegriff. Anselm: „was die katholische Kirche mit dem Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt". Thomas: die articuli fidei. Je nach dem Vorherrschen dieser beiden Gesichtspunkte modificiert sich die Stellung der Scholastiker. Bei Anselm durchdringen sich beide: Er hat die christliche Offenbarung in der Form der Kirchenlehre tief in sein Gemüt und in seinen Willen aufgenommen, sie ist ihm die absolute Wahrheit und aus dieser Glaubensgewißheit erwächst ihm die Lust und der Mut zur Spekulation darüber. Indem er ihr betend, und denkend in ihr lebend und liebend, nachgeht, erschließt sie sich ihm zur Erkenntnis[1]). Der die Offenbarung hinnehmende Glaube ist ihm zugleich eine Hingabe an sie, ein durch den Willen vermitteltes Erfahren derselben[2]), daher

---

1) Monologium c. 76. 77; Proslogium c. 1: desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Hasse a. a. O. II, 37 und Kuhn, kathol. Dogmatik I, 425.

2) De concord. gratiae et lib. arbitr. qu. III c. 6: quod autem dicis (apostolus Rom. 10), fidem esse ex auditu, intelligendum est, quia fides est ex hoc, quod concipit mens per auditum, neque ita ut sola conceptio mentis faciat fidem in homine, sed quia fides esse nequit sine

in dem obigen Grundsatz näher so bestimmt: qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget[1]). Immerhin ist aber zu sagen, daß auch Anselm über das Verhältnis von Wissen und Glauben nicht klar geworden ist. Neben dem Glauben weiß er von einer selbständigen Erkenntnis des christlichen Dogmas, die ihre Wurzel in einem rationellen Wissen und nicht an voraufgehender Glaubensgewißheit hat[2]).

In der zweiten Periode löst sich der Gegenstand mehr vom Glauben los. Damit wird das Verhältnis ein äußerlicheres. Das kirchliche Dogma, wie es in dem herrschenden Lehrbegriff ausgeprägt und kirchlich sanktioniert vorliegt, wird kraft eines äußerlichen Autoritätsglaubens angenommen. Dieses Objekt hat für die Theologie schlechthinige unantastbare Autorität[3]). Sie hat es nicht erst zu produzieren, auch nicht zu kritisieren, sie setzt es als absolute Wahrheit voraus, weil beruhend auf der Schrift und auf der heiligen Tradition — ohne zwischen beiden scharf zu unterscheiden. In zweiter Linie kommen dann die heiligen und gelehrten Väter, voran Augustin, — die Norm der Orthodoxie für das ganze Mittelalter, — dann Hieronymus, Gregorius d. Gr., Ambrosius, Gregor v. Nazianz, Johannes von Damaskus, dazu Dionysius Areopagita u. A. Werden diese Autoritäten auch nicht geradezu der heil. Schrift gleichgestellt[4]), so ist doch die Grenzlinie zwischen ihr und ihnen gleich-

---

conceptione. Addita namque rectitudine volendi conceptioni per gratiam, fit fides, quia credit quod audit. Auditus enim est per verbum Christi hoc est per verbum praedicantium Christum. Vgl. Cur Deus homo? I, c. 75. 76.

1) De fide trinit. c. 2.

2) Vgl. Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im Mittelalter I, 297 ff.

3) Anselm de fide trin. c. 2: „Ob das wahr sei, was die allgemeine Kirche mit dem Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, darf kein Christ in Frage stellen, sondern zweifellos daran festhaltend (semper eandem fidem indubitanter tenendo), diesen Glauben liebend und nach demselben lebend, forsche er in Demut nach den Gründen seiner Wahrheit (quaerere rationem quomodo sit). Kann er es zur Einsicht in denselben (si potest intelligere) bringen, so danke er Gott, kann er es nicht, so renne er doch nicht dagegen an, sondern beuge anbetend sein Haupt".

4) Thom. Summ. p. I, qu. 1 art. 8: Sacra scientia auctoritatibus canonicae scripturae utitur propria ex necessitate argumentando, auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae non quasi argumentando ex pro-

falls eine sehr fließende, und so läßt sich denn als Objekt der Scholastik bezeichnen: der ganze von den Vätern überlieferte, im einzelnen vielfach differierende und doch wieder eine geheiligte Einheit repräsentierende dogmatische Stoff. Die Sache liegt also ebenso wie in der vorhergehenden Periode. Man ist nicht darauf aus durch Beobachtung des christlichen Glaubens und durch Deutung der Heilsthatsachen eine neue Form der Erkenntnis zu gewinnen. Das Dogma steht als unantastbare Autorität vor dem Scholastiker.

Die Aufgabe aber war, diesen Stoff, der der Scholastik also als ein äußerlich Gegebenes gegenüberstand, dem denkenden Bewußtsein zu vermitteln, indem man die Lücken, die von der Tradition gelassen waren, dem Gesamttenor entsprechend auszufüllen und die Consequenzen, die sich bei der Arbeit ergeben, mit einander auszugleichen trachtete. Dieses geschah, indem man den gegebenen Stoff in die Mannigfaltigkeit seiner Bestandteile zu zerlegen und in die Einheit eines Systems zu verarbeiten suchte, welches von einem obersten Prinzip, von der Idee Gottes getragen ist. So hoch stellt sich die Scholastik das Ziel. Und dieses Ziel erhebt sie auf ihrem Höhepunkt geradezu zum Selbstzweck. Denn zwar haben die früheren Scholastiker, selbst noch Albertus Magnus, den Zweck der Theologie für einen praktischen erklärt: sie leite zur Frömmigkeit hin und durch die Frömmigkeit zur Seligkeit. Da liegt also der Zweck noch außer ihr. Aber Thomas setzte das Wesen der Seligkeit in das erkenntnismäßige Schauen der Wahrheit und erhob damit das forschende Denken zum unmittelbaren Medium für das höchste Ziel [1]).

---

priis sed probabiliter. — Anselm., de concordia praescient. Dei c. libero arbitr. qu. III, c. 6: nihil utiliter ad salutem spiritualem praedicamus, quod s a c r a s c r i p t u r a Spiritus sancti m i r a c u l o fecundata non protulerit aut intra se non contineat. Nam si quid ratione dicamus aliquando quod in dictis ejus aperte monstrare aut ex ipsis probare nequimus, hoc modo per illam cognoscimus, utrum sit accipiendum aut respuendum.

1) Contr. Gent. III, 25, 8: naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas. — Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum. Ibid. 50, 6: in nullo alio quaerenda est ultima felicitas quam in operatione intellectus, quum nullum desiderium tam in sublime feratur, sicut desiderium intelligendae veritatis. Cf. Summa I quaest. 1 artic. 4: sacra doctrina non est scientia practica, sed magis speculativa . . ., quia principalius agit de rebus divinis quam de actionibus humanis: de quibus agit secundum quod

2. Welcher Art war nun aber dieses Erkennen? Darauf antwortet der Sachverhalt: es war weder ein rein religiöses, noch ein rein spekulatives Erkennen.

Kein rein religiöses. Denn die Scholastik geht, im Ganzen angesehen, nicht aus vom persönlichen Glaubensbewußtsein, nicht von dem Heilsbedürfnis, den Heilsthaten und der Heilserfahrung, so daß sie daraus ihre Erkenntnisse hergeleitet und gewonnen hätte. Zu einer solchen Erkenntnis ließ es der scholastische Begriff weder des Christentums überhaupt noch des Glaubens kommen. Denn das Christentum ist ihr nichts anderes als einerseits ein Inbegriff göttlich geoffenbarter Heilswahrheiten und Glaubensartikel, andererseits eine hierarchische Institution; der Glaube aber die Annahme jener Artikel auf die Autorität der Kirche hin: das cum assensu cogitare. Er hat seinen Gegenstand noch nicht zum selbsteigenen, freien Besitz, noch nicht zum persönlichen Lebensgehalt. Der Gegenstand steht dem Subjekt erst als ein Äußeres gegenüber, es sucht erst die rationes dafür, um sich desselben zu vergewissern: demonstrativa certitudine firmare, quae fides tenet; mit halb philosophischen halb theologischen Argumenten versucht es das. Das Erkennen ist vielmehr eine selbständige Macht neben und über dem Glauben, die sich nach ihren eigenen Gesetzen bewegt (s. unten), theoretisch ein Höheres gegen den Glauben[1]). Das scholastische

---

per eos ordinatur homo ad p e r f e c t a m D e i c o g n i t i o n e m, i n q u a a e t e r n a b e a t i t u d o c o n s i s t i t. Ibid. art. 5 et 6: haec doctrina est sapientia = cognitio divinorum; propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa; non solum quantum ad illud, quod est per creaturas cognoscibile (Rom. 1), sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de ipso et aliis per revelationem communicatum . . . finis est beatitudo aeterna. Cf. II, I quaest. 3 art. 5.

1) Auch dem Anselm ist der Glaube „ein einfaches Empfangen, eine Hingebung an die göttliche Offenbarung, die ihm als ein Übermächtiges entgegensteht, von dem er bestimmt und beherrscht wird". Vgl. oben Seite 67 Anmerkung 2. Hasse II, 47. 50; Bonaventura: i n t e l l e c t u s rationi innititur, f i d e s a u c t o r i t a t i; opinio verisimilitudini. Thom. Summa II. I, qu. 67 art. 3: fides est nobilior quam scientia ex parte objecti, quia ejus objectum est veritas prima, sed scientia habet perfectiorem modum cognoscendi . . . . . . fides est fundamentum quantum ad id, quod habet de cognitione et ideo quando perficitur cognitio erit perfectius fundamentum.

Denken ist also kein religiöses, aus dem persönlichen Glauben geborenes. — Charakteristisch ist in dieser Hinsicht, wie sich Thomas über Inhalt und Notwendigkeit einer positiven Offenbarung ausspricht: die übernatürliche Offenbarung enthält auch solche Wahrheiten, welche die menschliche Vernunft durch eigene Kraft zu erkennen vermag (die sog. praeambula fidei) z. B. das Dasein und die Einheit Gottes. Gegenstand der Offenbarung sind auch diese, weil sie durch die Vernunftforschung schwer zu ergründen und nur sehr wenigen erreichbar seien, häufig und leicht auch sich dabei Irrtümer einmischen. Aber auch abgesehen davon würden die Menschen, wenn sie lediglich auf diesen Weg gewiesen wären, kaum in sehr langer Zeit zur Erkenntnis derselben gelangen, denn die Art dieser Wahrheiten bringt es mit sich, daß das Denken eine lange Schule durchmachen muß, bevor es in ihre Tiefen hinabsteigen kann; eine Übung, die von der Jugend gar nicht zu gewärtigen ist, daher erst dem späteren Alter zufallen würde. Endlich würden wegen der Mannigfaltigkeit der menschlichen Auffassung auf diesem Wege nur Wenige zur Gewißheit kommen. Bedarf es nun schon deshalb der Offenbarung, wie viel eher um solcher Dinge willen, die uns durch das natürliche Licht nicht bekannt sein können, die wir aber zur Erreichung des finis superexcedens vitae beatae brauchen (z. B. die Dreieinigkeit Gottes)[1]. Insonderheit werden für die Notwendigkeit der Offenbarung folgende Gründe angeführt: das höchste Gut, zu dessen Erreichung der Mensch bestimmt ist, übersteigt Alles, was immer in dem gegenwärtigen Leben erfahren und genossen werden kann. Da nun aber nichts angestrebt werden kann, was nicht vorher erkannt ist, so mußte dem menschlichen Geiste auch Solches zur Erkenntnis dargeboten werden, was die Fassungskraft der Vernunft auf dem Standpunkt des gegenwärtigen Lebens übersteigt (quod totum statum praesentis vitae excedit), damit so der Mensch sich aufgefordert fühle, auch mit seinem Willen darauf einzugehen und jenem Gute nachzustreben. Selbst um die Wahrheit unserer Gotteserkenntnis überhaupt zu stützen und zu fördern, war es notwendig, daß übernatürliche Wahrheiten geoffenbart wurden[2]. —

1) Contra gentiles I, c. 4. Summa I, qu. 1 art. 1: quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis et per longum tempus et cum admistione multorum errorum homini proveniret.

2) c. gentil. I, 5. 6. Stöckl II, 430. 442. Kuhn a. a. O. I, 426.

Dazu kommt, daß, da das Übervernünftige geglaubt werden muß, außerdem das Verdienst des Glaubens (als eines Aktes des Willens) hinwegfiele (evacuaretur meritum fidei; actus fidei meritorius) [1]). Von dem Bedürfnis einer Offenbarung für die gefallene Menschheit zur Erlösung von Irrtum, Schuld und Sünde sagt Thomas nichts [2]). Es ist immer nur das Verhältnis des Endlichen als des Beschränkten zu dem Unendlichen, worauf er die übervernünftige Offenbarung (die mit dem Begriff der Gnade zusammenfällt) gründet [3]). Sie geht also auf Belehrung oder auf die Herstellung einer höheren Stimmung, nicht aber auf Gründung einer sittlichen Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott aus. Über diesen Centralpunkt, an dem der christlichen Heilserfahrung Alles liegt, geht er leicht hinweg.

Wie also das scholastische Erkennen kein aus dem Glauben geborenes ist, so ist es auch kein rein spekulatives.

Als ein solches haben es allerdings bedeutende Autoritäten angesehen: Möhler, Staudenmaier, auch Kuhn: die Scholastiker hätten das Christliche als rational, das wahrhaft Rationale als das Christliche zu erweisen gesucht, somit die Vernunft zum höchsten Prinzip erhoben, Theologie und Philosophie für ein und dasselbe gesetzt [4]), und in der That, sieht man auf die Anfänge der Scholastik, so gewinnt es diesen Anschein. Anselm stellt sich trotz seines non intelligo ut credam, sed credo ut intelligam die Aufgabe, den Inhalt des Glaubens als absolute Wahrheit, als Vernunftnotwendigkeit rein a priori zu demonstrieren: rationabili necessitate intelligere, esse oportere omnia illa, quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit. Und er ist kühn genug, diese Aufgabe auch wirklich in Angriff zu nehmen. Sein platonischer Realismus bot ihm dafür die, oder schien ihm wenigstens dafür

1) Summ. th. II, II, q. 2 art. 9. 10.

2) Erst spät III, 1 bei der Frage nach der Menschwerdung, und auch da nur ganz kurz. Qu. 1, art. 2.

3) Vgl. Summa theol. I, q. 1 art. 5: propter debilitatem intellectus humani habe der Mensch eine ungewisse Erkenntnis der Glaubensartikel. Eben so, in noch höherem Maße, Albertus Magnus Summa theol. I. tr. 1. qu. 4. Stöckl II, 362.

4) Vgl. darüber Nitzsch, PRE. XIII, S. 672. Baur, Dogmengesch. II, 211.

die sichere Grundlage darzubieten[1]). In seinem Monologium versucht er es aus dem Begriff des Absoluten, den er für das notwendige Resultat jeder denkenden Betrachtung der Welt erklärte, die ganze Gotteslehre mit Einschluß der Trinität bis zur Schöpfung zu entwickeln[2]). In seinem Proslogium führte er dann den Beweis für das dort mehr vorausgesetzte Dasein Gottes, das sogenannte ontologische Argument: daß der Gedanke: das Höchste, was sich denken lasse (id quo majus cogitari nequit), dies gar nicht sein würde, wenn er nur in intellectu, nicht zugleich in re existierte, daß also die Idee Gottes ihre Realität verbürge. In den berühmten zwei Büchern Cur Deus homo? will er das tiefste Geheimnis des Christentums, die Menschwerdung und Weltversöhnung, als schlechthin notwendig erweisen, ganz absehend von Schrift und Autorität will er es thun[3]). So hochgegriffen ist die Aufgabe, welche die Vernunft sich hier stellt. Den Bedürfnissen seiner Zeit gab Anselm nach, indem er sich an ihre Lösung machte[4]).

Eine ähnliche Stellung scheint Abälard einzunehmen, nur daß sie auf einem weit kühleren und äußerlicheren Verhältnis zu dem Objekt als bei Anselm beruht. Auch er stellt das Wissen über den Glauben, d. h. auch er setzt das kirchliche Dogma als unbestreitbare Autorität voraus, aber er macht seine Wahrheit für den Menschen von der Demonstration abhängig, stellt also die Vernunft über den Glauben: „das Wissen müsse den Glauben erst begründen, indem dieser sonst nicht sicher sei, ob er Wahres glaube“. Diesen Grundsatz spricht er in der Introductio ad theologiam aus. Er schrieb sie, um dem Verlangen seiner Schüler zu entsprechen, die eine philosophische Abhandlung über die göttliche Einheit und Dreiheit von ihm wünschten, „weil mit bloßen Worten (die kirchlichen Termini) nichts gethan sei und weil man das nicht glauben könne,

---

1) Hasse a. a. O. II, 107 ff.

2) S. die sinnreiche Reproduction dieser Schrift von Hasse: II, 114 ff.

3) Das Werk zerfällt in zwei Bücher. In der Vorrede sagt Anselm: Quorum prior . . . . remoto Christo, quasi nunquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis, esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter, quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate . . . ex necessitate omnia, quae de Christo credimus, fieri oportere. Vgl. I, c. 10. c. 20.

4) Vgl. überhaupt Reuter, Gesch. der Aufklärung I, S. 128—133.

was man zuvor nicht verstanden hätte" [1]). Da erklärt er sich nun zunächst ganz supernaturalistisch, betont die Unbegreiflichkeit der göttlichen Geheimnisse, die Superiorität des Glaubens über die Vernunft und spricht sich aufs stärkste gegen jene „falschen Dialektiker" aus, deren Anmaßung so groß sei, daß sie meinen, es gebe nichts, was nicht durch ihre winzigen Argumente erörtert und begriffen werden könne. Ihnen gegenüber verheiße er nicht, die Wahrheit des Dogmas zu beweisen, „was zu thun weder er noch ein anderer Sterblicher im Stande sei, nur Wahrscheinliches, der menschlichen Vernunft Entsprechendes (aliquid verisimile atque humanae rationi vicinum) und dem heiligen Glauben nicht Widersprechendes wolle er vorbringen gegen die, welche den Glauben mit menschlichen Gründen bekämpfen" [2]). Noch weit stärker aber erklärt er sich ebenda gegen den bloßen Autoritätsglauben, „gegen" solche, die nicht verstehen, was sie lehren und sagen und denen der Glaube nur im Munde, nicht im Herzen sitzt. Das sei ein leichtgläubiger, vorschneller, grundloser Glaube. In dieser Opposition schreitet Abälard fort bis zu der Behauptung, daß der Glaube aus dem intellectus, aus der verständigen Prüfung der inneren Gründe entspringen solle, ja bis zu dem Satze: „Nicht weil es Gott gesagt hat, wird es geglaubt, sondern weil bewiesen wird, daß es so sei, nimmt man es an" [3]). Es ist einer der Hauptgedanken des Abälard, daß der Glaube nicht auf irgend eine Autorität, sondern auf den rationalen Beweis zu gründen ist. Auch durch Schriftbeweise lassen sich nur rationis expertes gewinnen [4]). — In der positiven Ausführung verfährt er dann so, daß er aus dem Begriff des höchsten Gutes die Eigenschaften der absoluten Macht, Weisheit, Güte entwickelt und diese mit den drei Personen der Gottheit identificiert, was offenbar ganz sabellianisch klingt und durch die hinzugefügten

---

1) Hist. calamitatum (Migne 178, 141): humanas et philosophicas rationes requirebant . . . dicentes nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum, et ridiculosum esse aliquem aliis praedicare quod nec ipse nec illi quos doceret, intellectu capere possent. Vgl. Prolog in introd. Migne p. 979.

2) Introd. II, c. 2 (Migne p. 1040). Theol. chr. III, p. 1226 (Migne).

3) Intr. II, c. 2. c. 3: nec quia Deus id dixerat, creditur, sed quia hoc sic esse convincitur, recipitur. p. 1050. (Migne).

4) Vgl. Reuter a. a. O. I, S. 224 ff. und die Belege S. 326—328.

sinnreichen Näherbestimmungen Abälards nicht mehr gut gemacht werden konnte[1]). Dazu kommt, daß er, vermöge einer ungeschichtlichen Idealisierung der Antike, der vorchristlichen Philosophie eine ähnliche Stellung zum Christentum anwies, wie einst die alexandrinische Schule, womit er die natürliche Vernunfterkenntnis überhaupt zu nahe an die göttliche Offenbarung heranrückte, ja der göttlichen Offenbarung gleich zu setzen schien, ferner, daß er das Christentum nach seiner ethischen Seite als die Vollendung des philosophischen Heidentums betrachtete und dagegen die Moral des Judentums tief herabsetzte[2]); endlich, daß er in seinem Sic et Non die vielfachen Widersprüche der gefeierten Autoritäten aufdeckte und damit die Grundvoraussetzung der theologischen Arbeit der Zeit nämlich die Meinung, daß die kirchliche Überlieferung einen geschlossenen Complex bilde, also überhaupt das Ansehen der Tradition zu erschüttern drohte[3]), indem er den Grundsatz aufstellte: die Schriften der Väter seien nicht cum credendi necessitate, sed cum judicandi libertate zu lesen. Am Schlusse des Prologes dieser Schrift heißt es: prima sapientiae clavis est . . frequens interrogatio; dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus. Von diesen Schriften ist prinzipiell zu unterscheiden die excellentia canonicae auctoritatis V. et N. T. Was hier gesagt wird, wird nur ein Häretiker als nicht mit der Wahrheit übereinstimmend ansehen. An der Schrift und Vernunft haben sich jene Meinungen der Väter zu bewähren[4]). Allein diese

---

1) Es ist der Gedanke einer Appropriation, wonach diese drei Eigenschaften zwar der Einen Gottheit, aber specialiter et proprie je einer Person eignen sollen, Introd. II, c. 8. 14.

2) Theol. chr. II (Migne 1179): moralia evangelii . . nihil aliud quam reformationem legis naturalis inveniemus, quam secutos esse philosophos constat . — Reperiemus ipsorum (i. e philosophorum) tam vitam quam doctrinam maxime evangelicam seu apostolicam perfectionem exprimere et a religione christiana eos nihil aut parum recedere . . . Quod in gratia vocati sumus non secundum servitutem Judaicam ex timore poenarum et ambitione terrenorum . . nobis plurimum philosophos certum est assentire . . . .

3) Vgl. hiezu Deutsch, Abälard (Leipzig 1883) S. 159—166.

4) Sic et non, Prolog. Migne 1347: distincta est a posteriorum libris excellentia canonicae auctoritates vet. et nov. Testamenti. Ibi si quid veluti absurdum moverit, non licet dicere: auctor huius libri non tenuit

Regel ist von ihm nicht eingehalten worden und faktisch ist für ihn nicht die Schrift, sondern die Vernunft die maßgebende Norm gewesen. Hinter dem Allen lag offenbar ein rationalisierender Zug, der sich dann weiter teils in einer starken Hinneigung zum Pelagianismus, teils in der Behandlungsweise der einzelnen Hauptdogmen des Christentums ausprägte. Freilich treffen wir bei Abälard auch auf Gedankenreihen, in welchen dem Glauben eine tiefere Bedeutung beigelegt wird. Aber dieselben repräsentieren nicht den Grundtrieb seines Denkens [1]).

Es kam an den Tag, welche Gefahr der ganzen herrschenden Richtung und dem positiven Christentum überhaupt von dem „Übermute“ dieser Dialektik drohte [2]). Der heilige Bernhard trat ihr mit dem vollen Gewicht seines Ansehens entgegen, zürnend schrieb er nach Rom: irridetur simplicium fides, eviscerantur arcana Dei, insultatur patribus, omnia sibi usurpat humanum ingenium, und Abälard unterlag diesem übermächtigen Gegner (Synode zu Soissons 1121 und zu Sens 1141). — Von da ab ermäßigte die Scholastik ihren kühnen Flug. Die Sentenziarier unterschieden ausdrücklich zwischen der Theologie, als der doctrina secundum revelationem, und zwischen der Philosophie, als Vernunftwissenschaft, sie erklärten: erstere stütze sich auf den Glauben als auf ihr Prinzip, letztere auf die natürliche Vernunft des Menschen; erstere sei sicherer und gewisser als jede andere Wissenschaft, weil sie auf göttlicher Inspiration und Autorität beruhe, während die anderen Wissenschaften auf menschlichen Untersuchungen und Inductionen. So Albertus Magnus [3]). Noch bestimmter Thomas, der unter allen

veritatem, sed aut codex mendosus est aut interpres erravit aut tu non intelligis. Die Meinung der Späteren kann verworfen werden nisi vel certa ratione vel illa canonica auctoritate defendatur.

1) Vgl. Reuter a. a. O. I, S. 237. 238. 330. Deutsch S. 173 ff. Deutsch beurteilt die Theologie des Abälard günstiger, indem er zu zeigen versucht, daß nach Abälard Vernunft und Autorität zur Erzeugung des Glaubens zusammenwirken, daß also die Vermittlung der durch Autorität überlieferten Meinung durch die Vernunft geschehe (S. 189). Das schließt die im Text gegebene Beurteilung Abälards faktisch nicht aus.

2) Bernard., de erroribus Abael. c. 5, § 12: Tu novum nobis condis evangelium. Quintum ecclesia evangelistam non recipit.

3) Summa th. I. tr. 1. qu. 5. m. 2: ista scientia innititur inspirationi

Scholastikern die Autorität der heil. Schrift und den Unterschied der Theologie von der Philosophie aufs stärkste betont. Er stellt den Satz voran: „Unser Glaube stützt sich auf die den Aposteln und Propheten zu Teil gewordene Offenbarung, welche die kanonischen Schriften verfaßt haben, nicht aber auf irgend eine Offenbarung, die irgend ein anderer Lehrer gehabt haben mag“ [1]). Er bestimmt den Unterschied so, daß es die Philosophie zu thun habe mit den Prinzipien der natürlichen Vernunft und dem Gebiete derselben, die Theologie mit der göttlich geoffenbarten Wahrheit; das Verhältnis beider dahin, daß der Inhalt der letzteren über die menschliche Vernunft hinausgehe (supra rationem), zum Teil, nämlich in den Mysterien, derselben unzugänglich sei. Gerade um deswillen ist sie allen übrigen Wissenschaften überlegen, welche das der Vernunft Zugängliche betrachten und ihre Gewißheit ex naturali lumine rationis humanae ziehen und somit dem Irrtum unterworfen sind, während die theologia de his, quae sua altitudine rationem transcendent handelt und Gewißheit empfängt ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest [2]). Die sacra scientia habe daher ihre Prinzipien (quae sunt articuli fidei) nicht erst zu beweisen, was eben so unstatthaft als unmöglich [3]), sondern nur ins Licht zu setzen, durch rationes verisimiles zu erläutern, zu bestätigen. Auf den Nachweis des possibile und conveniens und auf die Widerlegung der Gegner habe sie sich zu beschränken [4]). —

---

factae per speciem veritatis, circa quam dubitare non licet; aliae autem innituntur inquisitionibus humanis et inventionibus a spiritu humano inventis.

1) S. th. I. qu. 1 art. 8. S. die Stelle S. 68 f. Anm. 4.

2) Summ. th. p. I, qu. 1 art. 5.

3) Summa I quaest. 1 artic. 5: sacra doctrina non accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. art. 8: haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei, sed ex iis procedit ad aliquid ostendendum. Cf. ibid. quaest. 32 art. 1: impossibile est, per rationem naturalem ad cognitionem trinitatis divinarum personarum pervenire; . . per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ea, quae pertinent ad unitatem essentiae, non ea, quae pertinent ad distinctionem personarum. Qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat.

4) Überhaupt a. a. O. art. 8; II, II quaest. 1, art. 5. 8; contr. gent. I,

Diese Schranke ist freilich von den großen Meistern der Scholastik vielfach durchbrochen worden. Jedenfalls aber ist ihre Erkenntnisweise keine rein spekulative und will es auch nicht sein, sondern Reflexion über den Gegenstand.

Ihre Vertreter stellen sich, genau genommen, weder in das Dogma hinein, noch über das Dogma, sondern stellen sich ihm gegenüber, um darauf zu reflektieren, ihm von allen Seiten durchs logische Denken anzukommen, es dem Verstande zugänglich, begreiflich, einleuchtend zu machen, — eine Operation, zu der sie bereits eine ausgeprägte Erkenntnistheorie und eine damit zusammenhängende Weltanschauung mitbrachten (s. nachher).

So standen also auf der einen Seite die kirchlichen Glaubensartikel und Autoritäten, auf der andern der Inhalt des denkenden Bewußtseins mit seinen formalen Prinzipien, und in der gegenseitigen Beziehung dieser beiden Faktoren aufeinander bestand die wissenschaftliche Thätigkeit der Scholastik. Es war das Bestreben mit diesen Mitteln sich des Glaubensinhaltes zu bemächtigen, um ihn — dies bleibt doch immer die Hauptsache — durch logische Argumentation als rationell zu erweisen und als System darzustellen. Daher auf der einen Seite eine unendliche Reihe von Fragen, Definitionen, Syllogismen, Corollarien u. s. w., die den Stoff zu zersplittern scheinen, auf der andern die durch das Alles hindurchgehende Tendenz auf systematische Zusammenfassung und Einheit. Dieses ist also die Aufgabe der Scholastik. Der überkommene unantastbare Complex theologischer Formeln soll als vernünftig erwiesen und zu einem System verarbeitet werden. Der innere Widerspruch, den dieses Verfahren in sich birgt, kam wie wir sahen, schon bei Duns Scotus zum Vorschein.

3. An jenes Unternehmen sind die Scholastiker in einer zwiefachen Überzeugung getreten, und daraus erklärt sich das We-

---

2, 4: die Philosophie entnimmt ihre Beweise aus der Natur der Dinge, die Theologie argumentiert von der ersten Ursache aus. Die Philosophie hebt an mit der Untersuchung des Wesens, der Eigenschaften der geschöpflichen Dinge und steigt von ihr auf zur Erkenntnis Gottes: die Theologie geht von der Betrachtung Gottes aus und steigt von da zu den geschöpflichen Dingen herab, um ihr Verhältnis zu Gott zu erforschen. Die Theologie hat einen erhabneren Inhalt und größere Gewißheit als die andern Wissenschaften. Vgl. Stöckl II, 426 f. 444—446.

sen der Scholastik erst völlig, einmal der Überzeugung von der Übereinstimmung des Glaubens und Wissens, der Vernunft und Offenbarung. Denn so scharf sie auch beide unterscheidet, so stand ihr doch fest, daß beide, weil sie von Gott als dem Lehrer der Wahrheit herstammen, sich nicht widersprechen, vielmehr kraft göttlicher Ordnung auf einander bezogen sind. Philosophie und Theologie, lehrt Albert der Gr., beruhen auf göttlicher Offenbarung. Die göttliche Offenbarung teilt sich in die natürliche und übernatürliche. Jene enthält die Prinzipien, auf deren Grundlage wir uns über das Geschöpfliche zur Erkenntnis Gottes erheben können, denn das natürliche Licht der Vernunft ist ein geschöpflicher Abglanz des göttlichen Lichtes; diese gibt die höhere Erleuchtung, durch welche unser Geist zur Erkenntnis auch solcher Wahrheiten erhoben wird, zu denen das natürliche Licht nicht emporzusteigen vermag. Die Theologie ist also die höhere Wissenschaft, kann aber mit der Philosophie nicht in Widerspruch stehen[1]). Sie ruht auf dem Glauben, aber der Glaube kann und soll vernunftgemäß begriffen werden[2]), weil so das Geglaubte besser erkannt wird und durch Vermittlung der Vernunftgründe besser angeeignet werden kann[3]). Vorsichtiger drückt sich Thomas aus: Die prima credibilia, d. h. die principia naturaliter rationi insita sind Ausdruck der göttlichen Weisheit, und wenn sie auch an sich an die Glaubenswahrheiten nicht hinanreichen, so dienen sie doch zur Vorbereitung und Hinleitung darauf, gleichwie überhaupt die natura die Vorläuferin der gratia ist. Allein auch Thomas sagt nicht nur, daß der Glaube den Prinzipien der Vernunft nicht widersprechen könne, weshalb alle Argumente, die dem Glauben widersprechen, keine solche sein können, die aus den Prinzipien der Vernunft folgerichtig abfließen[4]);

---

1) Summa theol. p. I, tr. 1. qu. 4: Duo sunt modi revelationis. Unus quidem est per lumen generale nobis; et hoc revelatum est philosophis; hoc enim lumen non potest esse, nisi a primo lumine Dei. — Aliud lumen est ad supermundana contuenda, . . . primum relucet in per se notis, secundum autem in fidei articulis. Vgl. ebend. tr. 3, qu. 15. Stöckl II, 361 ff.

2) ib. p. I, tr. 1 qu. 5 m. 3: licet theologia fide innitatur ut principio, tamen fides ipsa ex posterioribus crediti quaerit intellectum et rationem.

3) ib. p. I, tr. 3 qu. 15.

4) Contr. gent. I, 7, 2: principiorum naturalium notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor nostrae naturae.

er sagt auch, daß letztere, die sog. praeambula fidei alle Glaubensartikel implicite in sich enthalten[1]). Und so lebt denn die Scholastik der Überzeugung, daß es der Macht des Denkens gelingen werde, von jedem Punkte aus, wo es festen Fuß fassen kann, in ihr Objekt einzudringen und sich desselben zu bemächtigen. Diese Voraussetzung von der Übereinstimmung des Wissens mit dem Glauben und diese Zuversicht, daß die Dialektik die Brücke in die unsichtbare göttliche Welt sei, gehört mit zu den Charakterzügen der Scholastik.

Nicht minder aber, das ist das Andere, lebt sie der Überzeugung von der Übereinstimmung ihrer formalen Prinzipien mit der Wirklichkeit, des Denkens mit dem Sein. So fest ihr die Wahrheit des Dogma steht, eben so gewiß ist ihr die Realität der ganzen Begriffs- und Gedankenwelt, in der sie sich bewegt, die objektive Giltigkeit der Kategorien, mit denen sie am Dogma operiert.

Auf diesen beiden Voraussetzungen ruht die Scholastik. Es sind zwei Welten, die sich in ihr aufeinander beziehen. Daher konnte sie auch nur so lange bestehen, als ihr die Wahrheit beider feststand: löst sich der eine oder andere dieser Faktoren auf, so wird ihr der Boden unter den Füßen einbrechen.

Dies führt uns auf die philosophischen Prinzipien der Scholastik, die wir wenigstens berühren müssen. Sie schöpfte sie aus Plato und Aristoteles, aber nicht unmittelbar, sondern wie gezeigt, aus secundären Quellen. Nun trägt aber die Erkenntnislehre eines Philosophen immer auch schon eine Metaphysik in ihrem Schoße, und so konnte es nicht fehlen, daß die in jenen Quellen bereits angeregte Frage, die den Unterschied der platonischen und aristotelischen Anschauung bezeichnet, die Frage nach dem Verhältnis der allgemeinen Begriffe (universalia) zu der Welt der Er-

---

Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium; non igitur a Deo esse potest. Ea igitur, quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

2) Summa I, qu. 1 art. 1 u. 2, II, II qu. 1 art. 7: omnes articuli fidei implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, sc. ut credatur, Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem (Hebr. 11, 6). In esse enim divino includuntur omnia, quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit.

scheinung und ihren Einzeldingen — daß diese Frage auch die Scholastik beschäftigte. Auf dem Standpunkte des Platonismus ist die Idee das wahrhaft Substanzielle, an sich Seiende, vor den einzelnen Dingen im Voraus vorhanden als deren ewiges Prius und Urbild. Auf dem aristotelischen Standpunkte geht die Betrachtung vom Einzelnen, von dem Empirischen aus und wird das Allgemeine erst durch die Thätigkeit des abstrahierenden Denkens gewonnen[1]). Es existiert nicht außer den Dingen, sondern in und an ihnen (*ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα*). So ergeben sich die Kategorien, die Denkformen, unter denen alles Einzelne existiert: Substanz, Qualität, Ort und Zeit. Zu ihnen hatte Porphyrius hinzugefügt: genus, species, differentia, proprium (*ἴδιον*), accidens. Dies sind die universalia, welche nach Aristoteles nicht außerhalb der einzelnen Dinge existieren, sondern in ihnen, als deren wesentliche Form. Nun stellte man aber sowohl die platonischen Ideen als die aristotelischen Kategorien unter dem gemeinsamen Begriff der universalia zusammen oder vielmehr man combinierte beide formell[2]).

Schon sehr frühzeitig (in der carol. Zeit) war in den Klosterschulen die Frage nach dem Verhältnis dieser allgemeinen Begriffe zu den Existenzen und Dingen der empirischen Welt aufgeworfen worden: ob sie eine vom subjektiven Bewußtsein unabhängige objektive Realität haben oder ob sie nur auf der Abstraktion des subjektiven denkenden Bewußtseins beruhen. Boëtius hatte diese, von Porphyrius nicht entschiedene Frage in seinem Commentar auf verschiedene, einander, wie es schien[3]), widersprechende Weise behandelt, ohne doch eine Lösung zu finden. Sie ging von ihm als Problem auf das Mittelalter über[4]). Auch die Scholastiker nahmen sie auf und verfloch-

1) S. Zeller, Phil. d. Griechen, und Heyder, die Lehre von den Ideen, 1874, 1. Abteil. S. 3—15.

2) Köhler, Realismus und Nominalismus (Gotha 1858). Heyder a. a. O. 15 ff.

3) Vgl. Löwe, der Kampf zwischen dem Nominalismus und Realismus im Mittelalter (Prag 1876) S. 28—30.

4) Die Stelle der Isagoge des Porphyrius, von welcher jene Streitfrage ihren Ausgang nahm, lautet in der Übersetzung des Boëtius: De generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum se-

ten sie in die Theologie. Sie wurde für die Scholastik geradezu eine Lebensfrage, um so mehr, als man das Problem allmählich weit über seine ursprüngliche Begrenzung hinaus, auf das Verhältnis der göttlichen Ideen zur Welt überhaupt anwendete. Es handelte sich um die letzten Prinzipien, um die Frage nach Möglichkeit und Gewißheit aller Erkenntnisse. Wurde die Frage gänzlich verneint, so fiel die Möglichkeit und Sicherheit aller objektiven Erkenntnis dahin. Damit stehen wir bei dem berühmten Streit zwischen Nominalismus und Realismus. Beide hatten gleich im Anfang der Scholastik ihre Vertreter gefunden, aber beide zunächst auf eine so einseitige und äußerliche Weise, daß entweder alle Realität und Wahrheit ausschließlich in die Welt des abstrakten Denkens zu fallen drohte oder die sichtbare sinnliche Welt in ein Meer von einzelnen Atomen sich aufzulösen schien. Universalia ante rem und universalia post rem ist die Formel für diesen Gegensatz. Die letzte Ansicht, den ursprünglichen Nominalismus hatte Roscellin, Canonicus zu Compiegne, aufgenommen, indem er alle Realität des Allgemeinen negirte (Gattungen, Arten, Teile sind bloße flatus vocis, bloß subjektive Vorstellungen) — und, auf die Theologie angewandt, die kirchliche Lehre von der Trinität gefährdete. Denn von seinen Prämissen aus betrachtete Roscellin die drei Glieder der Trinität als drei für sich bestehende Wesen (tres res, sicut tres angeli aut tres animae) und faßte die Einheit derselben nur logisch als Einheit der Macht und des Willens. Nur der Sprachgebrauch hindere von drei Göttern zu reden (tres deos vere posse dicere, si usus admitteret) [1]). Sein Nominalismus gestattete ihm nur Individualexistenzen anzunehmen (z. B. nur einzelne Menschen); alles Gemeinsame, der allgemeine Gattungsbegriff, der Gottesbegriff waren ihm bloße Abstraktionen. So näherte er sich dem Tritheismus [2]). Deshalb wurde seine Lehre sofort verworfen, und damit sowie durch die häretische Verwendung, die Berengar dieser Theorie gegeben hatte, kam diese Form des Nominalismus überhaupt in Mißkredit, sie erschien geradezu als Rationa-

---

parata a sensilibus an in sensilibus posita et circa haec consistentia dicere recusabo; altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis.

1) Anselm., Epp. l. II, 41 (Migne 1192), de fide trinit. c. 2. 3.

2) S. Landerer PRE. XIII, 52 ff.

lismus. Ihm gegenüber machte sich der Realismus geltend, durch Anselm im augustinisch-platonischen Sinne, im kirchlichen Interesse vertreten[1]). Diese Ansicht ist z. B. bei dem berühmten Beweise Anselms für das Dasein Gottes leitend. Der Gedanke desselben ist bekanntlich, daß in dem Begriff des absoluten Wesens seine Existenz mitgesetzt ist[2]). Wilhelm von Champeaux verteidigte im dialektischen Interesse den Realismus, aber in einer Form, die nur das gleichbedenkliche Extrem davon war. Nach ihm sind die universalia das allein wahrhaft Reale, welches allen den unter sie fallenden Individuen wesenhaft und ungeteilt einwohnt, sodaß zwischen denselben keine Wesensdifferenz bestehe, sondern der Unterschied lediglich durch die Mannigfaltigkeit der Accidenzien d. h. der zufälligen Bestimmungen hervorgerufen werde[3]). Ihm trat nun Abälard entgegen und zwang ihn zu einer Modification seines Realismus, vermöge dessen er sich mit dem Nominalismus gewissermaßen vermittelt zu haben schien[4]). Nach Abälard selbst sind die Universalien auch nicht bloße Produkte subjektiven Denkens, ihnen eignet aber auch nicht selbständige Existenz, sondern sie bestehen nur in Beziehung auf etwas, was existiert. Sie werden wirklich in den Einzelerscheinungen und sind an ihnen und in ihnen vorhanden[5]). Dieser modifizierte, und hernach noch näher bestimmte Realismus (universalia in re — tam in re quam in intellectu) ist es, der die Grundlage jener Weltanschauung bildete, von der wir sagten, daß sie die philosophische Basis der Scholastik sei.

Er hat zwar noch zahlreiche Modificationen erfahren[6]), aber der Grundgedanke ist doch klar; die Universalien sind sowohl Be-

1) S. Hasse a. a. O. II, 77 ff.

2) Vgl. Löwe a. a. O. S. 46.

3) So nach Abälard, Historia calamitatum c. 2 (Migne 178, 119): Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas.

4) Vgl. Deutsch, Abälard S. 103 f. Anm. 2.

5) Vgl. Löwe S. 60 ff. Deutsch S. 104 ff.

6) Prantl, Gesch. der Logik, Bd. 3, zählt über zwanzig Formen. Vgl. die übersichtliche Darstellung bei Löwe S. 64 f.

griffe als Realitäten; Begriffe, sofern sie Abstraktionen des menschlichen Denkens sind, Realitäten, sofern sie der Erscheinungswelt selbst zu Grunde liegen. Beides hängt so zusammen: Alles was existiert hat seinen Grund in einem Gedachten, in seiner Idee. Diese Ideen sind das eigentlich im höheren Sinne Reale, die Wahrheit des Seienden; die Universalien also die Grundformen der Dinge. Aber diese Grundformen existieren nicht außer den Dingen, nicht losgetrennt von ihnen, sondern sind in ihnen ausgeprägt, sie scheinen, wenn auch nicht vollständig, durch sie hindurch, und können daher auch von und aus ihnen abstrahiert, durch das subjektive Denken erkannt werden. So entsprechen denn allerdings die allgemeinen Begriffe dem objektiven Wesen der Dinge — nihil est in intellectu, quod non est in re. Nun hat aber die Vielheit dieser Grundformen ihren letzten Grund in Gott, der die prima veritas, die Wahrheit von Allem ist; wie es Albert d. Gr. ausdrückt: „Alles was in der geschöpflichen Welt vergänglich und veränderlich ist, hat in Gott ein ewiges, unveränderliches Sein". In dem göttlichen Verstande, der göttlichen Weltidee, sind sie zwar zunächst als Einheit, aber diese Eine Idee dirimiert sich in eine Vielheit ideeller Vorbilder, Typen des Endlichen (Thomas: rationes omnium rerum), die zuhöchst den Kategorien, mittelbar den Dingen zu Grunde liegen. Die universalia sind also ante rem, sofern sie die Urbilder im Denken Gottes sind; sie sind in re, sofern sie in der konkreten Existenz der Dinge sich realisieren; sie sind post rem, sofern der menschliche Verstand sie aus den vorhandenen Dingen abstrahiert[1]). Und so kann denn das menschliche Denken von dem Sinnlichen und Konkreten zu dem Übersinnlichen und Allgemeinen, von den Abbildern zu dem Urbilde, von der Welt zu Gott, der prima causa exemplaris omnium rerum aufsteigen und hinwiederum von der Idee Gottes zu der geistigen, dann zur erscheinenden Welt herabsteigen und diese Leiter ist eine sichere für den Menschen, der selbst nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. — Dieser so, aristotelisch modificierte Realismus bildete also den philosophischen Unterbau der Scholastik. Auf ihm beruht ihre Zuversicht von der Übereinstimmung ihrer auf dialektischem Wege gewonnenen Aussagen mit dem

1) Über Alb. Magn. s. Stöckl, Bd. II, 392 ff.; über Thomas Summa I, qu. 15 art. 1. 2. qu. 44, art. 3. Stöckl II, 460 ff. 527. Köhler a. a. O. S. 100 ff.

wirklichen Sein. Der Realismus beherrscht selbst die Auffassung der einzelnen Dogmen, die Lehre von der Trinität, von der Erbsünde, von der Erlösung, von den Sakramenten. Kurz, Bestand und Kraft der Scholastik ist durch ihn und die auf ihn gebaute Methode bedingt. Die Geschichte des Realismus und Nominalismus ist die Geschichte des Aufblühens und Verblühens der Scholastik.

5. Nun noch ein Wort über ihre Methode, um dieses etwas blasse Bild zu ergänzen und aufzufrischen. Die Dialektik ist das Mittel, vermöge dessen die Scholastik ihren Stoff bearbeitet. Diese Dialektik aber nimmt den Gang, daß sie ihren Gegenstand, um seiner Herr zu werden, in seine Teile zerlegt, dann die einzelnen Momente in Gegensatz zu einander und damit in den Fluß der Bewegung bringt, um am Ende durch Überwindung und Vermittlung der Gegensätze die Wahrheit herauszustellen. Die Form, in der sich diese Bewegung vollzieht, ist der Syllogismus. Hienach verfahren nun die großen Systematiker, am consequentesten Thomas, dessen Summa totius theologiae dem Folgenden zu Grunde liegt.

Zuvörderst wird der Gegenstand zergliedert. Der absolute Gegenstand, der Alles in sich und unter sich beschließt, die prima veritas, ist Gott. Die Theologie ist also wesentlich Erkenntnis Gottes; die principalis intentio sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere [1]); und zwar Gottes, wie er an sich ist, wiefern er Prinzip und Ziel aller Dinge, insbesondere der vernünftigen Kreatur ist und wie er in Christo die Menschheit mit sich vermittelt [2]). Dies ist die bewegende Idee der ganzen Summa des Thomas. Aus ihr ergeben sich die drei großen Hauptteile derselben: primo tractabimus de Deo, secundo de motu rationalis creaturae in Deum, tertio de Christo, qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum. Was nun den ersten Teil betrifft, so kommt da in Betracht: I. das Wesen Gottes, II. der Unterschied der Personen in Gott, III. der Hervorgang der Kreaturen aus Gott. ad I. die essentia Dei betreffend, fragt es sich 1) an sit Deus, 2) quomodo sit Deus vel potius quomodo non sit, 3) de opera-

1) Summ. p. I, qu. 2 init.: Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subjectum hujus scientiae.

2) ib. I, qu. 1 art. 7.

tione Dei, nach scientia, voluntas, potentia. ad 1) fragt es sich näher a) ob das Dasein Gottes an sich bekannt, b) ob es beweisbar sei, c) ob Gott sei. ad 2) fragt es sich näher a) quomodo non sit, b) quomodo a nobis cognoscatur, c) quomodo nominetur. ad 2 a wird dann gehandelt α) von der Einfachheit Gottes, β) von seiner Vollkommenheit, γ) von der Unveränderlichkeit, δ) von der Einheit. Jeder dieser Abschnitte selbst wurde in 3—8 Artikeln durch die Lehre von der Trinität und von der Schöpfung ausgearbeitet. — In der prima secundae handelt Thomas vom Menschen, als von dem Ebenbilde Gottes, von den Handlungen desselben und im Zusammenhang damit von Tugenden und Lastern überaus breit, am Schlusse von der Notwendigkeit der göttlichen Gnade; in der secunda secundae von der Rechtfertigung und dem Heile, namentlich a) von den drei theologischen Tugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung, b) von den vier Cardinaltugenden, c) von den verschiedenen Ständen und Ämtern. Erst der dritte Teil bringt dann die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes (in 59 Quästionen), von den sieben Sakramenten und dem unsterblichen Leben der Auferstehung. Das Ganze ist unvollendet geblieben, jedoch von seiner Schule aus dem Commentar zu den Sentenzen des Lombardus ergänzt worden.

So organisiert die Scholastik ihren Gegenstand, oder vielmehr sie distinguirt und zersplittert ihn in eine fast unübersehbare Reihe von Abschnitten, Quästionen und Artikeln.

Und nun die dialektische Behandlungsweise. Jeder einzelne Artikel wird in Frage gestellt; dann andere Einwendungen, Zweifel erhoben, also der in Frage gefaßten Thesis die Negation der Thesis entgegengestellt. Dieser Negation tritt dann eine zweite gegenüber, die Negation der Negation, die Position, die Bejahung. So wird der spröde Inhalt in den Fluß der dialektischen Bewegung gebracht — und dann folgt der Entscheid, der immer auch die zuerst erhobenen Bedenken zurechtlegt und beseitigt, die Gegensätze vermittelt. Die constante Formel dafür ist: videtur quod non; sed contra est; respondeo dicendum; ad primum dicendum etc. [1]). Dieser dialektischen, sich stets wiederholenden Bewegung dient nun aber das oben bezeichnete überlieferte theologische und philosophische Material

1) Die in den meisten Ausgaben mitgedruckte Conclusio rührt nicht von Thomas selbst her. S. p. XXVII der Praefat. der Pariser Edition der Summa 1882.

in höchst eigentümlicher Weise zum Mittel. Denn jene Gründe für und wider die Thesis werden entnommen teils einzelnen Stellen der Bibel und der Väter, namentlich des Augustin und Dionysius Areopagita, teils Stellen aus Aristoteles, aus Boëtius oder eigenen kurzen Aussagen des Scholastikers; so tritt eine Autorität gegen die andere, ein Citat aus Augustin, ein Satz des Philosophen — so heißt Aristoteles, als der Meister des dialektischen Denkens κατ᾽ ἐξοχὴν — gegen den andern auf, und zuletzt findet sich jedesmal die höhere Einheit, in welche sich diese verschiedenen, scheinbar widersprechenden Stimmen und (gleichgewerteten) Autoritäten auflösen, oder doch eine vermittelnde Berechtigung finden. Einige Beispiele mögen dies veranschaulichen:

Im ersten Teile der Summa lautet die erste Frage:

De sacra doctrina, qualis sit et ad quae se extendat? Sie wird in 10 Artikeln beantwortet. Nachdem der erste de necessitate hujus doctrinae gehandelt und damit auf die Frage: utrum sit necessarium praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi? die Antwort gegeben hat, beginnt der zweite Artikel mit der Frage: utrum sacra doctrina sit scientia? Dies wird zunächst verneint, videtur, quod sacra doctrina non sit scientia, und zwar aus zwei philosophischen Gründen. Dem wird eine aus Augustin entlehnte Bejahung entgegengestellt: sed contra est, quod Augustinus dicit. Dann folgt die Auflösung. Es gibt Wissenschaften, welche ihr Prinzip aus dem natürlichen Licht der Vernunft empfangen. Unter diesen aber gibt es solche, welche ihr Prinzip nicht in sich selbst tragen, sondern es aus einer anderen Sphäre entlehnen, wie z. B. die Perspektive ihr Prinzip aus der Geometrie, die Musik aus der Arithmetik empfangen. Ähnlich die Theologie: sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Hieran schließt sich eine darauf gegründete Auseinandersetzung mit jenen beiden der Philosophie entlehnten Einwänden. — Oder quaestio VIII art. 4:

Utrum esse ubique sit proprium Dei?

I. videtur quod esse ubique non sit proprium Dei;

4 philosophische Gründe hiefür, teilweise aus Aristoteles, dann noch 2 Gründe aus Augustin.

II. sed contra est, quod Ambrosius dicit.

Darauf erfolgt die Antwort: Respondeo dicendum, quod

esse ubique primo et per se est proprium Dei. Dann Begründung dieses Satzes und hienach Zurechtstellung jener 6 Gründe für die Negation.

Auf diese Weise also behandelt die Scholastik ihren Stoff und die äußere Form ist nur der Widerschein der innern Dialektik, die Bewegung des Gedankens, der auf diese Art mit seinem Gegenstande ringt, um sich seiner zu bemächtigen. Es ist in der That bewundernswert, was der menschliche Geist auf dieser Stufe mit diesen Mitteln in diesen Denkern geleistet hat. „Denn da ist kein noch so subtiler Begriff, kein noch so schwieriges Problem, an welches sie sich nicht im Vertrauen auf die Allgewalt der Dialektik gewagt hätten; Alles, was nur irgend mit dem Dogma zusammenhängt, wird herbeigezogen und untersucht, am liebsten die Seiten, welche für das spekulative Denken das meiste Interesse darbieten: Dasein, Wesen, Eigenschaften Gottes, die Relationen zwischen den Personen der heiligen Trias, das Verhältnis Gottes zur Welt, des Endlichen zum Unendlichen, Materie und Geist, Freiheit und Bedingtheit u. s. w. Auch der gesammte ethische Stoff wird mit hineingearbeitet" (Baur). Und obwohl die Arbeit dem Ansehen nach eine vorherrschend formale ist, so fehlt es doch nicht an tiefsinnigen, spekulativen Gedanken, welche den logischen Formalismus durchbrechen und weit über die Grenzen, die sich die Scholastik theoretisch gesteckt hat, hinausreichen. Das Resultat aber sind jene großen Lehrgebäude, welche mit eben so beharrlichem Fleiß als Scharfsinn ausgeführt, den mittelalterlichen Domen mit ihren ins Unendliche aufstrebenden Säulen und ihrer bis ins Kleinste ausgearbeiteten Ornamentik gleichen. — Niemals hat die Theologie solche Triumphe gefeiert wie hier, sie schien Glauben und Wissen versöhnt zu haben, — sie schien die Herrschaft des ganzen kirchlichen Systems für immer befestigt, und damit die Herrschaft der Hierarchie, denn dieser diente sie, unumstößlich begründet zu haben.

Dennoch ist sie, und zwar von dem Moment an, an dem sie ihren Höhepunkt erreicht hatte, in sich zerfallen und mußte zerfallen: denn sie trug den Keim ihrer Selbstauflösung, — einen innern Widerspruch, schon von vorherein in sich.

Der Grund ist ein dreifacher.

Der erste liegt in dem vorausgesetzten Verhältnis zwischen Glauben und Erkennen einerseits und dem zwischen Sein und Wissen andererseits. Trotz des non intelligo ut credam, sed

credo ut intelligam stehen nämlich beide faktisch als zwei selbständige Mächte neben einander. Der Glaube kann das intelligere nicht aus sich heraus erschließen, weil er seinen Inhalt nicht als persönlich erfahrenen Besitz in sich trägt, sondern ihn als ein schon fertiges, durch die kirchlichen Autoritäten fixiertes, gewissermaßen unnahbares Objekt vor und außer sich hat. Und das Wissen kann sich dieses Objektes nicht bemächtigen, sofern es ein bloß formales ist. Denn das logische Erkennen bringt es nicht zum Verständnis des inneren Wertes und der Bedeutung der erkannten Thatsachen. Und eben so wenig reicht die bloß logische Reflexion für sich zur Bildung eines großen Organismus hin. Dazu gehört, daß das Subjekt ein beherrschendes Prinzip seinem Stoff selbst entnommen hat, durch welches jene Reflexion ihre Richtung empfängt. — Sofern aber die logisch demonstrative Methode, durch welche man sich des Glaubens bemächtigen will, selbst mit einer bestimmten Weltanschauung zusammenhängt (die S. 57 bezeichnete), kommt die ganze Gewißheit auf diese Seite herüber, die Wahrheit des Glaubens (der fides quae creditur) wird von einer, von ihm unabhängigen, Metaphysik abhängig gemacht[1]) (derogatur fidei), und sobald dieser Unterbau dahinfiel, mußte das ganze darauf gebaute theologisch-philosophische System in sich zerfallen. Der Grundfehler der Scholastik liegt darin, daß der Begriff des Glaubens nicht persönlich, nicht tief und innig genug gefaßt, daß sein Verhältnis zu seinem Objekt zu äußerlich, dieses nicht als sein ihm immanenter Inhalt gefaßt worden war. Und das war der Fehler, an dem das ganze Mittelalter litt.

Ein weiterer Grund liegt in dem innern Widerspruch zwischen ihrem religiösen Ausgangspunkte und dem angestrebten Ziele. Der Ausgangspunkt war das Dogma, als Objekt des Glaubens; das Ziel die Erkenntnis der Vernunftmäßigkeit und Vernunftnotwendigkeit desselben. Gelang es der Scholastik, dieses Ziel zu erreichen, dann hörte das Dogma auf Glaubenswahrheit zu sein, als articulus

---

1) Vgl. Löwe a. a. O. S. 47: „Wie jene wohldressirten Pferde den fremden Krieger, der sich ihnen anvertraut, plötzlich in das Lager seiner frohlockenden Feinde tragen, so haben diese Gedanken, unbewußt und bewußt, den Theismus nicht selten in pantheistische Wirrsal hineingerissen“. Vgl. noch Eucken, die Philosophie des Thomas von Aquino und die Cultur der Neuzeit, S. 23.

fidei löste es sich auf, und so wäre das Ende Auflösung des positiven Christentums in eine bloße Vernunftreligion gewesen[1]). Gelang es nicht, wie es denn auch der Natur des Gegenstandes nach, nicht gelingen konnte, dann mußte ein Zwiespalt eintreten zwischen der reflektierenden Vernunft und dem Glauben und dieser Zwiespalt drohte nach beiden Seiten hin gleich verderblich zu wirken: denn wenn es auch die angestrengteste Arbeit des Denkens nicht vermochte, den Glauben als rationell zu erweisen, wenn sein Inhalt der Vernunft unzugänglich blieb oder gar ihr zu widersprechen schien, so konnte das denkende Subjekt leicht dahin kommen, an der Wahrheit des kirchlichen Dogmas irre zu werden, oder — und dies lag noch näher – er mußte an seiner eigenen Wahrheit, an der Wahrheit der ganzen Gedankenwelt, in der er sich bewegte, irre werden.

Diesen Ausgang aber mußte es um so mehr nehmen, als die Scholastik (noch in ihrer Blütezeit) es unternommen hatte, nicht nur den christlichen Glauben überhaupt, sondern das ganze kirchliche Lehrsystem mit all seinen Irrtümern, mit seinem gesetzlich-pelagianischen Zug, mit seinen Doctrinen von dem meritum, den Satisfaktionen und dem Ablaß, von den Sakramenten, der Transsubstantiation, der Hierarchie und dem Papsttum zu verteidigen und zu beweisen; denn diese Stücke lassen sich eben weder aus der Schrift, noch aus der Tradition, noch mit der Vernunft beweisen. Sie stehen in Widerspruch zu dem, was uns die neutestamentlichen Urkunden als urchristlich bezeugen. Dem entspricht es, daß das christliche Bewußtsein je und je wider sie reagiert.

Die Grundfehler der Scholastik lassen sich etwa folgendermaßen zusammenfassen. Das Christentum ist ihr nicht ein persönlich erlebter Thatbestand, sondern ein Complex offiziell fixierter Wahr-

1) Mit Recht sagt Eucken (a. a. O. S. 24) über Thomas: „auch in den göttlichen Dingen genügt ihm nicht die einfache Thatsache, er will die Möglichkeit der Glaubenswahrheit verstehen und sieht nicht, daß er mit seinem logisch dialektischen Verfahren, mit seinem kausalen Verketten den schlichten Bestand der alten Überlieferung weit überschreitet. Wer ausführlich erörtert und zu beantworten sucht, warum die Welt so und nicht anders eingerichtet sei, warum es vergängliche Wesen, warum es Menschen gebe, warum Böses zugelassen, warum es gerade in dieser Weise überwunden sei, der steht tief im Rationalismus, nicht gerade in dem des 18. Jahrhunderts, wohl aber in dem, welchem in Kants Kritik ein unerbittlicher Gegner erwachsen ist“.

heiten und kirchlicher Institute. Daher jener niedrige Begriff vom Glauben. Lag es aber so, dann konnte man zum Anderen darauf ausgehen, diesen Complex nach den Regeln der Vernunft zu begreifen. Indem man aber das that, entnahm man den Maßstab zur Feststellung und Beurteilung des Christentums nicht diesem selbst, sondern einer besonderen philosophischen Ansicht. Man trachtete es logisch als vernünftig zu erweisen und setzte es zu dem Zweck in eine Metaphysik um. Das theologische System aber enthielt in Folge dieser Behandlung eine Menge disparater Objekte, wodurch gegen die Regel, daß nur was christlich ist Gegenstand der Theologie sein kann, verstoßen ward. Die Unzulänglichkeit dieses Verfahrens hat sich im Verlauf der Geschichte der Scholastik herausgestellt. „Die zuletzt wie von selbst hervorgesprungene Überzeugung, daß Metaphysik und Religion disparate Größen sind, konnte nur auf dem Wege des mißlungenen Experimentes ihrer Zusammenschweißung gewonnen werden" [1]).

Aus diesen Gründen mußte die Scholastik, trotz ihres hohen und kühnen Anfangs, dennoch in Selbstauflösung endigen. In demselben Denker, in dem sich die Dialektik auf die Spitze trieb, in Duns Scotus, bahnt sich auch ihr Zerfall an. Er vertritt zwar noch einen gewissen modificierten Realismus, beschränkt aber auf der einen Seite die Grenzen und die Sicherheit der natürlichen Erkenntnis — eine ganze Reihe von Sätzen, die man bisher auf diesem Gebiete als feststehende angenommen hatte, zieht er in Zweifel — und extendiert dagegen Notwendigkeit und Umfang der übernatürlichen göttlichen Offenbarung, die er auf die absolute Freiheit (Willkür) Gottes, das oberste Prinzip seiner Theologie, zurückführt. Eben weil sie in dieser wurzelt, entzieht sie sich (wenigstens zu einem Teile) jener Erkenntnisweise, die ihren Gegenstand als vernünftig-notwendig erweisen will, z. B. die Allmacht Gottes, als die Macht, alles Mögliche unmittelbar hervorzubringen, läßt sich durch die Vernunft apodiktisch nicht beweisen; der Schluß von den Wirkungen Gottes in unserem Selbstbewußtsein führt nicht zur Dreipersönlichkeit, eher zu einem gegenteiligen Resultate. Die Trinität kann überhaupt auf dem Wege der natürlichen Erkenntnis nicht erschlossen werden. Dasselbe gilt von der Unsterblichkeit der Seele. Auch für andere Lehren, für welche die früheren Scholastiker

1) F. Nitzsch, PRE. XIII, 673.

die lange Reihe ihrer rationes auftreten lassen, verzichtet Duns Scotus völlig auf den Beweis und begnügt sich einfach damit: es sei so, weil es einmal Gott so wolle[1]). So erweitert sich die Kluft zwischen der Theologie und Philosophie. Dazu kommt, daß nach ihm die Theologie keine spekulative Wissenschaft (wie nach Thomas) ist, sondern eine praktische, weil sie zum höchsten Zweck nicht so fast die Erweiterung unserer Erkenntnis als die Förderung unseres Heiles hat, dessen Erreichung auf göttlicher Gnade (infusio gratiae) beruht[2]), woraus wiederum folgt, daß sie sich wesentlich von der Philosophie unterscheidet, ihr gegenüber eine weit höhere Selbstgewißheit besitzt und ihre Basis ganz an der Autorität hat[3]). Nehmen wir hinzu, daß sich in Duns Scotus der Semipelagianismus, der allerdings durch die ganze Scholastik hindurchgeht, — bis zum Pelagianismus steigert, so sieht man wohl, wie nahe hier der Bruch mit den alten Grundlagen liegt. Schon bei Durandus von St. Portiano beginnt er sich zu vollziehen, bei Wilhelm Occam kommt er völlig zum Ausbruch. Bei ihm löst sich das Band nicht nur zwischen Glauben und Wissen, sondern auch die vorausgesetzte Einheit von Denken und Sein. Er pflanzte, nachdem der Realismus sich fruchtlos abgearbeitet hatte, die Fahne des Nominalismus wieder auf[4]). Er erklärt, daß die allgemeinen Begriffe die Natur der Dinge nicht ausdrücken, daß sie leere Fiktionen und Abstraktionen seien, die weder ante rem, noch in re oder post rem, sondern überhaupt gar nicht existieren, indem sie nur im Geist des Subjektes vorhanden sind, „die Wissenschaft der Logik ist nicht eine Wissenschaft der Dinge, sondern der Sätze, denn nur diese können gewußt werden (solae propositiones sciuntur)“[5]). Er negiert überhaupt alles beweisende Erkennen des Übersinnlichen. Und von dieser Proposition, welche die totale Vernichtung des Realismus bedeutet, schreitet er consequent bis zu der Behauptung fort, daß es noch viel weniger ein Erkennen der Glaubenswahrheiten durch die Vernunft gebe: Es

1) Stöckl a. a. O. II, 785 ff. 836. 843. Baur II, 236. Werner, Duns Scotus S. 68 f.

2) Stöckl II, 788. Auch der Glaube ist kein habitus speculativus, sondern practicus. Prol. in sent. qu. 3. 4.

3) Stöckl II, 788.

4) Werner, die nachscotistische Scholastik, S. 112 ff. Vgl. Prantl III, 349 ff.

5) Hauréau, De la philosophie scolastique (Paris 1850) t. II, p. 431.

ist eine völlig unbefugte Einmischung, wenn sie sich auf Dinge des Glaubens, ja überhaupt auf das Göttliche einläßt. Denn eine wirkliche, d. h. evidente Erkenntnis der Glaubenswahrheiten läßt sich nicht erreichen. Von alle dem, was die Vernunft darüber aussagt, kann auch das Gegenteil wahr sein. Mit peinlicher Sorgfalt hat Occam an den christlichen Dogmen Kritik geübt, nicht um zur Leugnung derselben aufzufordern, sondern um zu zeigen, daß die Gesetze der Logik und Physik auf diese Wahrheiten nicht angewandt werden können, ohne daß man in Widersprüche und Unzulänglichkeiten gerät.

Was bleibt da noch übrig? Nichts, antwortet Occam, als die Unterwerfung unter die Autorität, unter den Glauben, unter die Schrift oder vielmehr — denn auch die Interpretation der Schrift steht der Kirche zu — unter die Autorität der Kirche [1]). Bei jeder Gelegenheit stellt er sie voran, um seine unbedingte Unterwerfung unter sie auszudrücken: quidquid romana credit ecclesia, hoc solum et non aliud implicite vel explicite credo; — protestor me nihil assumturum, nisi quod romana ecclesia tenet et docet [2]). Jeden etwaigen Zweifel opfert er dieser Autorität auf. Es gibt keinen andern sichern Haltpunkt als den Glauben der Kirche — mag er der Vernunft noch so unzugänglich, mag er noch so irrational und widerspruchsvoll sein, setzt Occam hinzu. Aber er thut das nicht um den Glauben zu ironisieren [3]), sondern um ihm die falschen Stützen, die ihm gegeben worden, zu entziehen. — „Es läßt sich so zu sagen mit Händen greifen, daß wie in dem thomistischen Lehrgebäude der Gipfel der Machtblüte der mittelalterlichen Kirche repräsentirt ist, so in Occams skeptisch-empiristischem Nominalismus der Verfall der kirchlich-mittelalterlichen Lebensordnung geistig versinnbildet ist“ [4]).

Kaum brauchen wir noch hinzuzufügen, daß in eben dem Maße, als die Scholastik mit sich selbst zerfiel, ihr Formalismus je mehr

---

1) Non debet poni, nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in scriptura sacra vel determinatione ecclesiae, propter cujus auctoritatem debet omnis ratio captivari, in lib. sent. III, qu. 8. Baur II, 236.

2) So im Prol. zum Tract. de sacr. altaris.

3) Gegen Baur, S. 237.

4) K. Werner, Geschichte der apologet. und polem. Litter. der christl. Theol. Bd. III, S. 724.

und mehr in ein leeres Spiel von Syllogismen sich auflösen und in die unfruchtbarsten Spitzfindigkeiten ausarten mußte, worüber auch schon das spätere Mittelalter laute Klage erhob [5]).

Noch vor dem Auftreten des Protestantismus war sie bereits weithin in Verfall und Mißachtung geraten.

---

5) Baur II, 237: das kirchliche System behauptete zwar sein altes verjährtes Ansehen, aber je offener man sich die Irrationalität desselben gestand und je unbedingter man es nur auf die Autorität gegründet wissen wollte, desto äußerlicher und gleichgiliger stand es dem Subjekt gegenüber; der ernste rege Trieb der Forschung und der redliche, von dem innern Interesse an der Sache selbst durchdrungene Wahrheitssinn war entschwunden, man scheute sich nicht, aus Sätzen der kirchlichen Lehre die paradoxesten, widersinnigsten, mit allen Prinzipien der Physik und Metaphysik streitenden Folgerungen zu ziehen und wie zum Spiel die seltsamsten Probleme aufzustellen.

Die wichtigsten Lehrbestimmungen der Scholastik.

Wir haben in allgemeinen Zügen die Arbeit der Kirche an der Lehre in der zweiten Hälfte des Mittelalters charakterisiert. Es kann nun nicht unsere Aufgabe sein die Systeme der bedeutenden Scholastiker im Einzelnen darzustellen. Auch darauf müssen wir verzichten ein deutliches Bild von der Arbeit der Scholastik an allen einzelnen Dogmen zu zeichnen. Beides läge außerhalb des Rahmens der Dogmengeschichte. Somit werden wir unser Auge nicht auf die complizierten Gesetze der Bewegung richten, nach denen alle die Räder und die Rädchen des Systems sich bewegen. Nur den Rädern, um im Bilde zu bleiben, wendet unser Interesse sich zu, welche direkt von dem Treibseil der Geschichte in Bewegung gesetzt werden. — Die Kirche des Mittelalters rang in ihrer ersten Periode nach der Disciplinierung der Völker durch den von den Vätern überkommenen katholischen Glauben und durch das Gesetz Christi. Dieses Ziel war nun erreicht. Die Kirche beherrschte das Denken und Trachten der Menschen, sie war anerkannt als die von Gott gestiftete Heilsanstalt, die über alle Gaben und Kräfte verfügt, deren es zum Heil bedarf. Diese Kräfte werden dem Menschen in den Sakramenten mitgeteilt. — Hier liegt eine geschichtliche Fortbewegung vor. Die Aufgabe der Scholastik war die kirchliche Praxis zu deuten und zu rechtfertigen. Deshalb nimmt vor Allem unser Interesse die Darstellung der Lehre von der Kirche und den Sakramenten in Anspruch. Es ist hier eine Neubildung im Dogma zu constatieren, die sich freilich auf der Linie des Denkens der vorigen Periode und der alten Kirche fortbewegt. Man war, wie wir sahen, in dieser Periode nicht minder einig darüber als in der verflossenen, daß die Tradition der alten Kirche die wahre Lehre biete. Die Reproducierung derselben war daher auch jetzt eine wesentliche Aufgabe des Theologen. Nun aber bemerkten wir schon in der ersten Hälfte des Mittelalters an einem wichtigen Punkt

ein Zurückbleiben hinter dieser Tradition. Die Abweichungen von der augustinischen Lehre von der Sünde und Gnade treten in dieser Periode noch schroffer und deutlicher hervor. Prinzipiell huldigte man freilich dem Augustinismus und keine Autorität galt dem Mittelalter so hoch als die des Augustin. Auch die Formeln des Augustin behielt man bei. Nichtsdestoweniger fand eine allmähliche Erweichung und Umdeutung des Augustinismus und ein Rückgang zu semipelagianischen und pelagianischen Gedanken statt. Es ist eine Rückbildung des Dogmas zu einem überwundenen Irrtum. Der Complex von Lehren, welche die Sünde und Gnade behandeln, wird uns daher zum Anderen beschäftigen. Endlich ist eine positive Weiterarbeit der Scholastik am Dogma zu constatieren. Dieselbe hat sich auf solche Lehren erstrecken können, wo das Denken noch nicht durch abgeschlossene dogmatische Fixierungen eingeengt war. Derartiges lernen wir in der Lehre von der Versöhnung kennen. Eine Fortbildung des Dogmas liegt hier vor, die freilich unter dem Einfluß des ganzen Systems eingeengt und gebrochen worden ist. Damit ist der dritte Gedankenkreis bezeichnet, mit dem wir es hier zu thun haben. Da aber die beiden zuletzt erwähnten Gedankenkreise in engster Beziehung zu den Lehren von Gott und Christus stehen und außerdem an diesen Punkten nicht unwesentliche Weiterbildungen vorliegen, so werden diese Lehren im Folgenden als „Peripherisches" in Kürze zur Sprache kommen. — Hiemit ist der Stoff ausgesondert, über welchen wir uns im Zusammenhang der Dogmengeschichte, aus den scholastischen Systemen zu belehren haben. Im Interesse der Verständlichkeit ist in der folgenden Darstellung die aufgestellte Reihenfolge der zu behandelnden Themata umgekehrt worden. Es kommen nämlich so die Lehren zuerst zur Sprache, deren Verständnis für die folgenden nötig ist. Wir behandeln also zuerst die direkt an die Arbeit der alten Kirche sich anschließende Fortbildung der Versöhnungslehre. Dieser ist einleitend eine Darstellung der Christologie und Theologie vorangestellt. Dann gehen wir über zu der Umdeutung des Augustinismus (Urstand, Sünde; Freiheit, Gnade; Rechtfertigung, Werke) und schließen mit der Darstellung des mittelalterlichen Kirchenbegriffes und der Sakramentslehre.

A. Die positiv fortbildende Arbeit der Scholastik an dem Dogma.

I. Die Gotteslehre der Scholastiker.

1. Es kann im Allgemeinen gesagt werden, daß die Theologie des Mittelalters in hervorragenderem Maß das Bedürfnis fühlt den Begriff des Persönlichen in der Gotteslehre zur Geltung zu bringen, als das in der alten Kirche der Fall war. Der platonische Gottesbegriff, nach welchem Gott das Sein schlechthin ist, ist nun zwar, besonders durch die Vermittlung des Areopagiten auch auf das Mittelalter gekommen[1]). Es repräsentiert dem gegenüber einen Fortschritt, wenn Anselm das Wesen Gottes in das selbstbewußte Denken setzt. Gott ist das Absolute[2]), die summa essentia, das summum bonum. Da alles Seiende entweder Geist oder Körper ist, so ist Gott das Höhere, also Geist, und zwar einfacher ungeteilter Geist[3]). Der Inhalt des Geistes nun ist das Denken. Das Dasein der Welt setzt den Gedanken der Welt in Gott voraus. Dieser Gedanke, der auch ein Reden (locutio) genannt werden kann, kann

---

1) Vgl. z. B. die Definition bei Pseudoisidor Ep. I Clement. c. 22 (ed. Hinschius S. 37): Deus autem appellatio est substantiae sempiternae sive timoris divini. Das zweite Glied der Definition gibt die etymologische Erklärung nach Cassiodor: θεός, Deus = δέος (Exposit. in ps. 21 und 49. Opp. ed. Gartenius II, p. 66b; 154b).

2) Monolog. c. 4: Est igitur quaedam natura, quae est summum omnium quae sunt. Hoc autem esse non potest nisi ipsa sit per se id quod est, et cuncta, quae sunt, sint per ipsam id quod sunt.

3) ib. c. 27: Et quoniam non noscitur dignior essentia quam spiritus aut corpus et ex his dignior est spiritus quam corpus: utique eadem (d. h. die summa substantia) asserenda est esse spiritus non corpus. Quoniam autem nec ullae partes sunt ejusdem spiritus, necesse est, ut sit omnino individuus spiritus.

nichts unter Gott stehendes sein, er ist Gott selbst[1]). Der Sohn ist der gleichen Substanz wie der Vater, denn nur ein Geist sind die beiden[2]). Nun aber führt, so verlangt es die Vernunft, das intelligere zu einem amare oder reprobare. Diese Liebe kann sich aber nur auf Gott als den absoluten selbst richten[3]). Und so wird die dritte Person der Dreieinigkeit gewonnen. So hat Anselm also den persönlichen Gott als den dreieinigen gefaßt. Die Persönlichkeit Gottes tritt besonders deutlich in seiner Versöhnungslehre auf. Gott ist hier der über der Welt waltende Herr, welchem der Mensch zum Gehorsam verpflichtet ist. Es ist dasselbe Gottesbegriff, den wir oben (S. 10) in der volkstümlichen germanischen Auffassung des Christentums gefunden haben.

Es kann nun nicht unbedingt behauptet werden, daß der constatierte Fortschritt von den Scholastikern und besonders Thomas nicht eingehalten worden sei[4]). Denn obgleich Thomas von der areopagitischen Idee, daß Gott das absolut qualitätlose Sein ist, beherrscht wird, wirken bei ihm doch andere Gedanken mit, welche jenen Bann zu sprengen drohen. Mit Aristoteles wird Gott als actus purus bezeichnet, d. h. als Aktivität schlechthin ohne irgend welche Potentialität[5]). Blicken wir nun von dieser Bestimmung des Wesens Gottes auf seine operatio. Gott ist Denken und Wollen. In diesem Zusammenhang ist es, daß Thomas eine feste Beziehung der Welt zu Gott herstellt, in welcher die Persönlichkeit Gottes beschlossen ist. Gott hat als vernünftiges und wollendes

---

1) ib. c. 7—14. c. 12: Sed quum . . . ratione docente sit certum, quia quidquid summa substantia fecit, non fecit per aliud quam per semetipsam et quidquid fecit per suam intimam locutionem fecit . . . quid magis necessarium videri potest quam hanc summae essentiae locutionem non esse aliud quam summam essentiam?

2) ib. c. 29: necesse est, ut sic illi haec sua locutio sit consubstantialis, ut non sint duo sed unus spiritus.

3) ib. c 49—58

4) So Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes Bd. II, S. 634 ff. bes. S. 642. 655. 661 und die erste Auflage dieses Werkes S. 91 f. Joh. Delitzsch, Die Gotteslehre des Thomas von Aquino (Leipz. 1870). Vgl. dagegen Ritschl, Geschichtliche Studien zur christl. Lehre von Gott, Jahrbb. für deutsche Theol. 1865, S. 279—298.

5) Thomas, Summa p. I qu. 3 art. 1; 2: Deus est purus actus non habens aliquid de potentialitate.

Wesen einen Zweck. Dieser Zweck muß ihm proportional sein, er ist letztlich Gott selbst. Indem nun Gott als Schöpfer der Welt gedacht wird, ist alles Geschehen in der Welt dem Zweck Gottes untergeordnet[1]). Die Bewegung in der Welt steht also zu Gott in dem Verhältnis des Mittels zur Erreichung des letzten Zweckes. Folglich muß Gott von Ewigkeit her den Gedanken der Welt gehabt haben. Er dachte sich selbst; indem er aber sich selbst dachte, dachte er die Ordnung des Universums als durch sich selbst verwirklicht[2]). Indem nun Gott die Welt zum Mittel seiner selbst verwendet, liebt er sie, d. h. er verhält sich im Wollen des Guten zu ihr wie zu sich selbst[3]). Nun ist diese Gedankenreihe bei Thomas freilich durchkreuzt worden durch das areopagitische Element in seiner Gotteslehre. Diesem zufolge kann ja von Gott nichts Positives ausgesagt werden. Deshalb kann Gott stets auch anders wollen als er will. Es hätte daher die Erlösung auch auf andere Weise als durch Christus beschafft werden können. Dieselbe bot nur das angemessene Mittel zum Zweck dar, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem[4]). Immerhin aber sehen wir, daß Thomas Gott als den Zwecksetzenden, die Welt von uran liebenden zu fassen verstanden hat, freilich in einer Weise, die durch das spröde Material, in welchem er arbeitete, bedingt war.

Duns Scotus[5]) faßt den Begriff Gott in der Form des Willens auf, und hierin liegt sein Fortschritt über Thomas. Gott ist die Ursache der in der Welt wirksamen Verkettung von Ursachen und Wirkungen. Als solche ist er das primum et per se agens. Diese erste Ursache ist nun als Erkenntnis und Willen wirksam. Da nämlich in der Welt zufälliges Geschehen wie z. B. im freien mensch-

---

1) qu. 19 art. 2: Sic igitur vult et se esse et alia; sed se ut finem, alia vero ut ad finem, inquantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare.

2) qu. 15.

3) qu. 20 art. 1: dicendum, quod actus amoris semper tendit in duo scil. in bonum, quod quis vult alicui et in eum, cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem: velle ei bonum. . . . In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi et sic utitur eo tanquam se ipso, referens bonum ad illum sicut ad se ipsum.

4) ib. p. III, qu. 1 art. 2 vgl. auch qu. 46 art. 1.

5) Vgl. über die Gotteslehre des Duns, Ritschl a. a. O. S 298—315 und Baur a. a. O. II, S. 634 ff.

lichen Willen vorhanden ist, so muß die erste Ursache auch in zufälliger Weise d. h. als Willen und zwar als schlechthin freier und unabhängiger Willen wirken[1]). Die Freiheit Gottes aber erweist sich als wirklich schlechthin unbeschränkt an der Fähigkeit jedesmal die der wirklich eintretenden That entgegengesetzte Handlungsweise einzuschlagen. Es wurzelt somit bloß in Gottes Willkür, daß er so handelt, wie er es thut. Gott prädestiniert also in rein zufälliger Weise zum ewigen Leben. Die einzige Beschränkung in dieser Hinsicht ist durch den notwendigen primus intellectus Gottes geboten. Dieser enthält aber in sich die Prinzipien der Logik. In Folge dessen ist es nicht möglich, daß Gott einen Stein prädestiniert. Im Übrigen aber gibt es keinen Grund für Gottes Willen. Die Frage, warum Gott so will, ist damit zu beantworten, daß der Wille Wille ist[2]). Die Ordnung, daß jeder glorificandus zuerst ein gratificandus war, kann somit auch, da das Gegenteil nichts Unlogisches enthält, durchbrochen werden. Gott kann auch den schon verdammten Judas erretten. Gott kann aber nicht einen Stein selig machen[3]). Gott ist also für Duns die absolute Willkür. Welche Folgen das für die Lehre von der Versöhnung hat, wird weiter unten zur Sprache kommen. Diese Auffassung Gottes wird auch von Occam und Biel vertreten[4]).

2. Die höchste Anstrengung des Denkens wendeten die Scholastiker auf die **Trinität**. Die Abwege, auf die man anfangs durch unbemessene Anwendung des Nominalismus und Realismus geraten war, so wie der auf der Synode von Sens 1141 verworfene Modalismus Abälards[5]) machten die späteren vorsichtiger. Sie hiel-

1) In Sent I dist. 2, qu. 2 § 20: Aliquid causatur contingenter, ergo prima causa contingenter causat, ergo voluntas causat.

2) Dist 8, qu. 5 § 21: hujus quare voluntas voluit hoc, nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas, sicut hujus quare calor est calefactivus nulla est causa nisi quia calor est calor, quia nulla est prior causa.

3) Dist. 44 quaest. unica § 1—4. § 1: Quando in potestate agentis est lex et rectitudo ejus, ita quod non est recta, nisi quia est ab illo statuta, tunc potest recte agere agendo aliter quam lex illa dictet, quia potest statuere aliam legem rectam.

4) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 315—318.

5) Näheres in den Artt. Roscellin, Gilbert de la Porré, Wilh. v. Champeaux in Herzogs Real-Encycl. Meier, die Lehre v. d. Trinität Bd. I,

ten sich strenger an die kirchlichen Bestimmungen, behandelten aber das Dogma, weil sie es nicht mehr aus seinen religiösen Wurzeln entwickelten, wie ein dialektisches Problem. Anselm suchte es nach dem Vorgang der platonisierenden Väter aus dem Verhältnis des Wortes zu dem denkenden Geiste zu erklären, wie bereits erwähnt (S. 99 f.). Der Lombarde schließt sich auch hier Augustin an, indem er die Dreieinigkeit durch Hinweis auf die drei Funktionen des nach Gottes Bilde geschaffenen Menschengeistes deutlich zu machen sucht[1]). Die drei Personen sind unter sich unterschieden, bilden aber eine göttliche Substanz. Diese Lehre wurde von dem Abt Joachim von Floris bestritten, welcher in ihr eine Quaternität glaubte erkennen zu können, sofern die essentia Gottes als viertes zu den drei Hypostasen trete[2]). Auf Anlaß hievon erklärte sich das vierte Laterankoncil (1215) für die Lehre des Lombarden[3]). Alexander von Hales, Thomas und seine Schule schließen sich dem augustinischen Tenor (memoria, intelligentia, voluntas) an: eine Mehrheit von göttlichen Personen setzt einen innern Vorgang in Gott voraus und diese processio ad intra kann nur als immanenter intelligibler Akt gedacht werden. Wie in dem menschlichen, so gibt es auch in dem absoluten Geiste zwei solche Thätigkeiten, das intelligere und das velle. Das göttliche intelligere hat zu seinem Inhalte Gott selbst. Indem Gott sich selbst denkt, objektiviert er sich, er spricht sich selbst

---

S. 245—266. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalters II, 27. 58. Schwane, Dogmengesch. der mittleren Zeit (1882) S. 152—288. Deutsch, Abälard S. 255—288.

1) Sentent. l. I, dist. 2.

2) Joachim hat zwar keine Schrift de unitate seu essentia trinitatis geschrieben, aber im Psalterium decem chordarum von der Frage gehandelt. S. das Protokoll der Comission zu Anagni (1255) in Denifle und Ehrle's Archiv für Litt. u. Kirchengesch. d. Mittelalters I, S. 136 ff.

3) Mansi coll. conc. XXII, 982, c. 2: credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est pater et filius et spiritus s., tres simul personae, ac singulatim quaelibet earundem. Et ideo in Deo trinitas est solummodo, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res videlicet substantia, essentia sive natura divina, quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest et illa res non est generans neque genita, nec procedens, sed est pater qui generat, filius qui gignitur, et spiritus s. qui procedit.

aus wie in dem Worte das Denken, und so geht aus ihm hervor das persönliche Wort, sein Ebenbild, vom Vater unterschieden, weil durch ihn gesetzt, aber auch wesenseins mit ihm, weil es inhaltlich die Substanz des Denkenden selbst ganz und vollständig in sich begreift. Dies ist die ewige Zeugung (idem in Deo generare et intelligere). — Die andere immanente Selbstbewegung des Absoluten ist das Wollen, von dem Denken dadurch unterschieden, daß es die Tendenz auf ein Ziel, auf etwas Anderes hat (velle = diligere). Die processio dieses Wollens in Gott ist die spiratio des heiligen Geistes; aber wie das Denkende in dem Gedachten, so ist das Geliebte in dem Liebenden, und insofern ist der heilige Geist verschieden von dem göttlichen Wesen: er ist mutuus amor zwischen Vater und Sohn. — So suchen die Scholastiker die Trinität als die innere Lebensbewegung Gottes zu begreifen. Der Unterschied zwischen Thomas und Duns Scotus besteht nur darin, daß es ersterem vermöge seines Gottesbegriffes schwerer wurde, die persönlichen Unterschiede festzuhalten, wie denn offenbar das letzte Glied auch bei ihm eine bloße Relation bleibt, während bei Duns Scotus sich diese Unterschiede realer gestalten, weil er die personbildende Thätigkeit schärfer von den Personen und diese vom Wesen unterscheidet[1]). Aus demselben Grunde gelingt es auch dem letzteren leichter, den Sohn von der Weltidee zu unterscheiden, während bei jenem häufig beide ineinanderzufließen drohen.

Diese kurzen Andeutungen über die Trinitätslehre wollen nur darthun, daß die Scholastiker trotz alles darauf verwendeten Scharfsinns das Dogma nicht weiter gebracht, obschon einigermaßen begreiflicher gemacht haben. Dasselbe gilt von der überaus ansprechenden sinnreichen Construktion aus dem Wesen der Liebe, wie sie der Mystiker Richard von St. Victor in seinen Libri 6 de Trinit. gemacht hat[2]). Aus dem Begriff der Liebe entwickelt er ein dreieiniges Leben in Gott. Er geht aus von dem Begriff Gottes als des absolut Guten (bonitas summa), welches die Liebe, als das Prinzip der Mitteilung in sich trägt (caritas tendit in alterum). Als der absolut Vollkommene will er seine Herrlichkeitsfülle (plenitudo divinitatis) nicht allein besitzen, er will die Seligkeit des

1) S. Meier a. a. O. 274—290. Werner, Duns Scotus S. 345—372.

2) Meier S. 292—296. Baur, Lehre von der Dreieinigkeit, Bd. II, 536 ff. Schwane S. 162—166, vgl Bach II, S. 367 ff.

Liebens und Geliebtwerdens erfahren, und dies ist nur dann möglich, wenn er ein Objekt seiner Liebe hat. Ein solches fordert also schon die göttliche Vollkommenheit. Von einem Nichtkönnen kann bei Gott nicht die Rede sein. Wenn er nun Niemandem seine Herrlichkeit mitteilte, so läge das an einem Mangel an gutem Willen. Das kann von Gott erst recht nicht gelten. Dies Objekt kann aber nicht sein die endliche, sinnfällige Welt, sondern nur eine zweite göttliche Person[1]). Eine solche setzt sie sich in dem Sohne, der dem Vater wesentlich gleich ist. Ein amor mutuus besteht also zwischen dem Vater und dem Sohn. Aber, fährt Richard fort, der Liebe ist es ferner wesentlich, einen Genossen des Liebens, condilectum, socium, zu haben und gerade darin besteht ihre Größe, daß sie nicht nur selbst lieben und von dem Gegenstande ihrer Liebe geliebt sein will, sondern daß sie auch einen Andern mit derselben Liebe geliebt wissen will. Dies gilt vom Vater und vom Sohne, und so fordert die Liebe beider, um sich völlig zu zeigen, den heiligen Geist, und erst darin erreicht sie ihre Vollendung[2]). Während also die Zeugung des Sohnes ihren Grund hat in dem Wesen des Vaters, welcher sich liebend mitteilen will, hat das Hervorgehen des heiligen Geistes seinen Grund in der Liebe beider: condignum habere voluit Deus, ut esset cui communicaret magnitudinis suae, divitias, condilectum vero, ut haberet cui communicaret caritatis delicias (VI, 6). Deshalb besteht zwischen den drei Personen das Verhältnis der Anderheit (alietas), ohne daß doch eine Anderheit der Substanzen anzunehmen wäre. „Siehe", sagt Richard, „wie leicht die Vernunft beweist, daß in der Gottheit eine Mehrheit von Personen sein solle".

Diese Construktion ist offenbar einfacher als die der Scholastiker und läßt die persönlichen Unterschiede mehr zu ihrem Rechte kommen. Allerdings haften ihr auch erhebliche Mängel an, indem nämlich die Gottheit dem Vater gleichgesetzt ist.

---

1) de trinit. III, c. 2: Solus Deus bonus est, solus ergo Deus summe diligendus est, summam ergo dilectionem divina persona exhibere non posset personae, quae divinitate careret. Plenitudo autem divinitatis non potuit esse sine plenitudine bonitatis, bonitatis autem plenitudo non potuit esse sine caritatis plenitudine, nec caritatis plenitudo sine personarum pluralitate.

2) III, c. 11: Caritatis consummatio personarum trinitatem requirit, sine qua omnino in plenitudinis suae integritate subsistere nequit.

II. Die Christologie.

Wir haben nun einen Blick auf die Christologie der Scholastik zu werfen. Es ist oben darauf hingewiesen worden, in wie konkret menschlicher Gestalt Christus im germanischen Volksbewußtsein lebte[1]). Die Christologie der Scholastiker hat hievon keinen Gebrauch gemacht. Man begnügte sich damit die alten Formeln zu wiederholen und sie dialektisch mit einander zu vermitteln. Immerhin aber hat das Mittelalter ein lebendiges Bewußtsein von der Menschheit Christi gehabt. In Folge der Anregung des h. Bernhard und des lichten Beispiels des h. Franz ist die mittelalterliche Frömmigkeit beherrscht von dem Gedanken der Nachfolge des armen Lebens Christi. In diesem Zusammenhang nun galt es, sich ein möglichst deutliches Bild von der Menschheit des Herrn zu machen. Mit diesem Interesse sind die mittelalterlichen Darstellungen des Lebens Jesu verfaßt[2]). Dasselbe macht sich aber auch in der Scholastik geltend und zwar im Zusammenhang der Lehre von der Versöhnung, wo Christus als Haupt der Menschheit, als unser Lehrer und Vorbild in Betracht kommt. Dieses wird an seinem Ort weiter zur Sprache kommen.

Sehen wir uns jetzt die spezielle Christologie an, so begegnen wir bei Anselm einer Reproduktion der orthodoxen Lehre[3]). Abälard[4]) bietet uns eine wesentlich nestorianische Christologie dar. Gottheit und Menschheit werden in Christus schroff auseinandergehalten, die Vereinigung wird als eine moralische betrachtet, sodaß der Mensch Jesus in vollem Maß zum Werkzeug des ihm einwohnenden Logos wurde. Der Wille Jesu war verschieden vom Willen Gottes, aber letzterer war für ihn entscheidender Beweggrund[5]).

1) Vgl. oben S. 11.

2) Vgl. Seeberg in der Zeitschr. f. kirchl. Wiss. ꝛc. 1888, S. 163 ff. S. auch Nippold, das Leben Jesu im Mittelalter (Bern 1884) S. 35 ff.

3) Cur Deus homo? II, c. 7. 8.

4) Vgl. Deutsch, Abälard S. 289—318.

5) Introduct. ad theol. l. III, Migne 178, 1106. 1107: Deus igitur nec caro nec homo esse proprie dicendus est. 1108: quia Deus hominem sibi in unam personam conjunxerit, et rem alterius naturae in hanc unionem sibi sociaverit. Non est itaque Deus in aliud mutatus quam fuerit, licet aliud sibi, ut dictum est, in hanc unionem conjunxerit. Ebenso die Schüler Abälards: Epitome theol. c. 24 (Migne 178, 1733): sic anima illa Verbo

Etwas ausführlicher haben wir über die Lehre des Petrus Lombardus zu berichten[1]). Die zweite Person der Dreieinigkeit nahm die aus Leib und Seele bestehende menschliche Natur, nicht aber die menschliche Persönlichkeit an[2]). Hieran hält der Lombarde allen Einreden gegenüber (wie daß mit der Seele die Persönlichkeit doch schon gesetzt oder die Prädestination Christi doch nur auf die menschliche Persönlichkeit zu beziehen sei)[3]) fest. Von einer menschlichen Entwicklung Jesu weiß er demgemäß nichts zu berichten. Was Luk. 2, 40 von einer geistigen Entwicklung erzählt ist, kann sich nur darauf beziehen, daß Christi Wesen den Anderen allmählich kund wurde; ja er meint, Christus sei nur zum Schein in dieser Hinsicht gewachsen[4]). Deshalb wird auch verwehrt das Fleisch Christi — als Creatur — anzubeten, nur die höchste Verehrung gebühre ihm (dist. 9). Gelitten hat Christus als Sohn Gottes, aber nur in seiner angenommenen menschlichen Substanz[5]). — Diese Bestimmungen lassen es begreifen, daß auf Anlaß der Frage, ob der Sohn in der Menschwerdung etwas geworden sei, seine Erörterungen auf die Antwort führen, die Menschwerdung habe keinesweges eine Einigung der beiden Naturen bewirkt, sodaß eine

---

subjecta erat, quod nullum motum illi corpori attribuere poterat nisi quantum Verbum inspirabat. cf. c. 25, wo über das Verhältnis des Willens Jesu zu dem Gottes gehandelt wird. In einem anderen jenem Kreise entstammenden Sentenzenbuch heißt es: Christus non est aliud nisi Verbum habens hominem, idem habet esse ex Verbo et homine. Bei Denifle, Archiv für Litt.- und Kirchengeschichte des Mittelalters Bd. I, S. 466—467. Ebenso Epitome c. 24 fin.

1) Vgl. über seine Christologie Dorner, Lehre von der Person Christi Bd. II, S. 374 ff. Bach a. a. O. II, S. 194—216. H. Schultz, die Lehre von der Gottheit Christi (Gotha 1881) S. 149—153.

2) Sentent. l. III, dist. 5 § 3: constat quod persona Verbi sive natura, hominis naturam scil. carnem et animum assumsit, sed non personam hominis.

3) dist. 5 § 5; dist. 10 § 3.

4) dist. 13 § 2: et tamen vere dicitur profecisse sapientia et gratia non quidem in se, sed in aliis, qui de ejus sapientia et gratia proficiebant dum eis sapientiae et gratiae munera secundum processum aetatis magis ac magis patefaciebat. ib. § 5 fin. Ebenso Robert Pullus Sentent. l. III c. 23 (Migne 186, 796 A.).

5) dist 15 § 4.

(gottmenschliche) Persönlichkeit aus ihnen geworden. Der Lombarde redet hier im Sinne Abälards und seiner Schule. Es ist das Wort Gottes mit Leib und Seele als einem Gewande bekleidet worden, um der Menschen Augen in geeigneter Form zu erscheinen. Der Grund aber, weshalb der Lombarde sich — freilich nur stillschweigend — für diese Ansicht entscheidet, liegt darin, daß ihm durch die Annahme, Christus sei eine gottmenschliche Persönlichkeit geworden, die Unveränderlichkeit Gottes gefährdet zu werden scheint[1]). Diese als Nihilianismus (weil nichts bei der Menschwerdung mit dem Logos geschehen) bezeichnete Anschauung wurde vielfach bekämpft und von Papst Alexander III. auf mehreren Synoden (zu Tours 1163 und 1197 und dem 3. Laterankonzil) gemißbilligt[2]). Wie bei Nestorius wird hier keine reale Einigung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur hervorgebracht. Der Grund dafür ist wie bei jenem in dem starren Begriff von der Unveränderlichkeit Gottes zu suchen.

Diese Form der Christologie stellt einen Rückschritt gegen die Lehre der alten Kirche dar, sofern die Einheit der Person Christi hier ins Schwanken kommt. Aber die Anhänger der neu aufkommenden Dialektik schlossen sich ihr mit Begeisterung an. Es fehlte nicht an Gegnern. Als Nestorianismus und Adoptianismus bezeichneten sie diese Lehrweise, nicht ohne Recht. Unter diesen Gegnern ragen hervor Rupert von Deutz und der Propst Gerhoch von Reichersberg. Wir stellen die Christologie des

---

1) dist. 6 § 6: sic illa duo scil. animam et carnem Verbi personae vel naturae unita esse ajunt, ut non ex illis duobus vel ex his tribus aliqua natura vel persona fieret sive componeretur, sed illis duobus velut indumento Verbum Dei vestiretur, ut mortalium oculis congruenter appareret . . . . . . Quia ipsa persona Verbi, quae prius erat sine indumento, assumtione indumenti non est divisa vel mutata, sed una eademque immutata permanet. Vgl. dist. 7 § 10. 13. Vgl. Abälard Introd. ad. theol. l. III, Migne p. 1106 C: Denique quod objectum est, Deum fuisse mutatum quum homo factus est, ut aliud fieret quam prius esset . . . . facile eum refelli . . . S. auch Denifle in seinem Archiv I, S. 617.

2) Nicht aber ist sie förmlich verworfen worden (gegen Dorner, Christol. II, 386; Bach II, S. 730). Vgl. Reuter, Gesch. Alex. III Bd. III, S. 703 ff. Hefele, Conciliengesch. 2. Aufl. Bd. V, S. 618. 719.

letzteren im Folgenden dar[1]). Es ist zunächst von Interesse wie er die leitenden Gedanken seiner Gegner, unter welchen sich der Lombarde befindet, ansieht. Er richtet sich besonders gegen die nestorianisierende Trennung des Göttlichen und Menschlichen in Christus: Sie sagen, daß in Christo weder die Gottheit Mensch noch die Menschheit Gott geworden (neque divinitatem incarnatam neque humanitatem deificatam). Der von der Jungfrau angenommene Mensch ist nicht Gott geworden, sondern nur eine Wohnung Gottes[2]). Dieser Mensch habe keine andere Beziehung zu Gott als jeder andere erwählte Mensch[3]). Nur dieses Verhältnis könne aber zwischen den beiden Naturen bestehen, weil die Endlichkeit die Unendlichkeit und diese jene nicht aufnehmen kann[4]). Wenn aber zwischen den beiden Naturen nur eine moralische Einigung besteht, dann kann freilich dem Menschen Jesus keine Anbetung im vollen Sinne des Wortes zu teil werden[5]), ein Punkt auf den Gerhoch oft zurückkommt. — Im Gegensatz zu dieser Lehrweise nimmt Gerhoch seinen Standpunkt in der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi. Die konkrete Erscheinung Christi, wie Geschichte und Erfahrung sie darbieten, ist sein Ausgangspunkt. In Christus ist Gott wirklich Mensch geworden, sodaß Gott Mensch und dieser Mensch Gott ist. Die Menschheit Christi ist nicht als existent vorstellbar außerhalb der hypostatischen Lebenseinheit mit dem Logos, nur in ihrer konkreten Einigung mit dem Logos existiert sie. Natürlich dürfe man

---

1) Für die folgende Darstellung ist zu vergleichen Bach a. a. O. II, S. 390—582. Auch einige Citate sind nach Bach angeführt. Von Gerhochs Werken kommen besonders in Betracht: de gloria et honore filii hominis (Migne 194, 1074 ff.) und libri III de investigatione Antichristi (ed. Scheibelberger, Linz 1875). Über Rupert s. Rocholl, R v. Deutz (Gütersloh 1886) S. 189 ff.

2) Bach S. 393. 397.

3) De investig. l. II, c. 31 (ed. Scheibelberger p. 254): qui hominem illum assumtum dicere audent non magis a Deo genitum aut amplius pertinere ad filiationem Dei quam alium quemlibet electorum.

4) Bach S. 401, Anm. 22: Aeternitas vero et immensitas naturae humanae incapabilis est nec illa ejus capax est, quia quod initium habet aeternum fieri non potest; quodque circumscriptum est immensitatem capere non potest.

5) de gloria et honore filii hominis c. 12, § 3 (Migne 194, 1114) c. 6, § 6.

für die Concreta Gott und Mensch nicht die Abstracta Gottheit und Menschheit einsetzen, was auf Widersinn führte. In der konkreten Einigung beider Naturen bestehen dieselben aber ungemischt neben einander. Indem nun jede Natur Personalität enthält, ist Christus göttliche und menschliche Persönlichkeit zumal, ohne daß doch eine Verdoppelung der Personalität eintrete, da er ein einheitliches Wesen ist [1]). Und dieses ist möglich, da Gottheit und Menschheit freilich im Stande sind einander zu fassen [2]). Nur unter der Voraussetzung einer solchen Einheit Gottes und des Menschen in Christo, konnte dieser Mittler und Erlöser sein. Hiemit aber ist der obigen Auffassung Christi eine feste Stellung gesichert. Denn was wir an Christus haben, haben wir an ihm als dem Gottmenschen. Gerhoch hat diese Gedanken in der Weise der griechischen Theologen ausgeführt: Indem Christus Mensch wurde, hat er die menschliche Natur zur Rechten Gottes erhoben, er ist ein Feuer geworden, das die Sünde aus unserer Natur austilgt und letztere so erhält. Aber auch in anderen Wendungen macht er seine Anschauung praktisch wirksam: Als Wort ist Christus die Wahrheit, welche den Wanderer zu sich zieht, als Mensch ist er der Weg, indem er uns, wenn wir seinen Geboten und seinem Beispiel folgen, zum Vater führt. Er ist unser Leben in diesem wie jenem Dasein [3]). Die praktische Consequenz dieser Christologie ist die schranken-

1) De investig. l. II, c. 40 (p 278): Christus unus atque idem ipse divina simul et humana persona est . . . Sicut autem ego existens homo, dum bonus esse incipio, hominem non duplico, ita et Christus ens persona divina, dum persona humana esse coepit, personam non duplicavit.

2) Bach 425: sed omnino pura in Christo humanitas tanquam nubes candida capax divini luminis et illud ei capabile fuit.

3) de invest. l. II, c 1 (p. 190): Itaque et duarum naturarum professio est in Domino nostro Jesu, quod ait de se, quoniam via sit et veritas id est hominis et Verbi. Nam qui per humanitatis suae patientiam viam se pedibus nostris substravit, ipse per Verbi sui virtutem et veritatem nos illuminat et regit. — ib. p. 191: Idem enim ipse Dominus Jesus, qui nobis per mansuetudinis humanae tolerantiam, per morum doctrinam et exempla virtutum via factus est, quique nobis per divinae virtutis suae veritatem et gratiam lucere in via nosque aurigare, seque nobis pastum praebere non desinit: ipse quoque in se vita, quum nostram ei vitam expenderimus, fessos viatores excipit, se nobis vitam praebens in patria, quum nostra vita defecerit. Vgl. hiezu Augustin, Serm. de script. 141 § 4.

lose Anbetung Jesu des einen Christus als des Gottmenschen, wie in ihren Gebeten und Hymnen die Kirche es allezeit gethan hat[1]). Ferner ist zu beachten, daß die Einigung der beiden Naturen in Ewigkeit besteht. Die himmlische verklärte Leiblichkeit ist somit wirklich Leiblichkeit, aber sie ist über die Schranke von Zeit und Raum erhaben, da Christus nicht an einen Ort gefesselt werden kann. Er ist wo er will. Daher ist es auch möglich, daß im Abendmahl derselbe Leib Christi an tausend Stellen zu gleicher Zeit dargebracht werden kann[2]). — Dem Propst von Reichersberg ist es freilich nicht aufgegangen, daß seine Lehre ohne eine Selbstbeschränkung der Gottheit zum Zweck der Einigung mit der Menschheit nicht bestehen kann. Es verharrt die göttliche Weisheit in Jesu unverändert und das innere Wachstum Jesu, von dem das Evangelium spricht, ist nur auf die stufenweise Offenbarung an die Menschen zu deuten[3]). — Gerhoch ist seinen Gegnern in dem Maß überlegen, als die Christologie des Chalcedonense den Nestorianismus übertrifft. Jene Anschauung stark betont und geistvoll verfochten zu haben ist sein Verdienst.

Indessen hat sich die Christologie der großen Scholastiker nicht auf dieser Höhe erhalten, obgleich die Formeln der alten Kirche in die Systeme eingeschachtelt worden sind. So steht es bei Thomas[4]). Die Unio, welche die Menschwerdung mit sich bringt, bezieht sich

---

1) de gl. et hon. c. 12, § 3: Ex quo patet, quod Deus homo et homo Deus, ex duabus et in duabus naturis consistens, unus Jesus Christus, tertia in Trinitate persona sic est adoratione una adorandus, ut supra Ephesina synodus definivit, anathemate condemnans qui hominis adorationem a Dei adoratione distinguunt. Vgl. Bach bes. S. 412. 446.

2) de invest. l. II, c. 51 (p. 299 f.): quis neget uno eodemque momento Dom. Jesum in proprio corpore in mille millibus locis simul posse apparere in quacunque sibi competente voluerit effigie? Et unde hoc nisi quia idem corpus spirituale omnem angustiam locorum et temporum supergressum est . . . . . Nec enim corporaliter uno quamlibet pulchro vel optabili loco Christus includi aestimandus est, qui prout vult, ubique est. — de gl. et hon. c. 13, § 1. 4. 5.

3) de glor. et hon. c. 21, § 3. Contra duas haeres. c. 1 (Migne col 1164).

4) Vgl. über Thomas Christologie Werner, Thomas II, S. 619 ff. Baur, Lehre v. d. Trinität II, S. 796 ff. Dorner a. a. O. II, S. 399 ff. H. Schultz a. a. O. S. 153 ff.

nicht auf die göttliche und menschliche Natur: non enim increatum a creato comprehendi potest. Es nimmt die Person des Logos die unpersönliche menschliche Natur so an, daß letztere am Logos ihre Person hat. Einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele hat Christus angenommen, nicht aber ein menschliches Ich[1]). Wie wenig es hier zu einem wirklichen Gottmenschen kommt, zeigt der Satz des Thomas, daß der Logos zugleich auch mit einer anderen menschlichen Natur in dem gleichen Verhältnis hätte stehen können[2]). Auf derselben Linie bewegen sich die Aussagen des Thomas über das Verhältnis der Eigenschaften der göttlichen und menschlichen Natur in Christo. Beide eignen ihm in ihrem Vollmaß, aber die göttlichen Eigenschaften kommen der menschlichen Natur nur mittelbar zu, sofern sie als Werkzeug des Logos in Betracht kommt[3]). So kommt es bei Thomas weder zu einem Verständnis der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi noch der Menschheit des Erlösers, obschon von Christus als dem Haupt der neuen Menschheit geredet wird und Thomas die einzelnen Züge des Lebens Christi bei der Schilderung seines Erlöserberufes wohl zu verwerten versteht[4]). Aber Thomas besitzt, wenn man genau zusieht, eigentlich gar nicht den Begriff der Menschwerdung. Das zeigt sich besonders bei seiner Behandlung der Formeln Deus est homo und homo est Deus[5]). Dieselben gelten nur in dem Sinn, daß Gott die Person der menschlichen Natur Christi ist, somit die göttliche Person in der That eine menschliche Natur hat, wie das, was die Hypostase der menschlichen Natur Christi ist, eine göttliche Natur hat. Die Unio bezeichnet nicht eine göttliche Daseinsweise, sondern ist eine neue Wirkung

1) Thomas Summa p. III qu. 2 art. 1; unio in verbi persona. Qu. 2 art. 2. art. 4: unio facta est in persona non in natura. Qu. 3 art. 1; qu. 16, art. 2.

2) qu. 3 art. 7.

3) qu. 13 art. 3: Anima Christi potest dupliciter considerari. Uno modo secundum propriam naturam . . . . ita etiam non poterat immutare proprium corpus a naturali dispositione . . . . alio modo potest considerari anima Christi secundum quod est instrumentum unitum Verbo Dei in persona . . . . . quia tamen virtus actionis non proprie attribuitur instrumento, sed principali agenti, talis omnipotentia magis attribuitur ipsi Verbo Dei quam animae Christi.

4) qu. 37–41.

5) qu. 16, art. 1. 2.

Gottes an der Menschheit oder ein sonderliches Verhältnis Gottes zur menschlichen Natur, sofern nämlich die Faktoren Gottheit und Menschheit in der Person Christi zusammentreffen [1]). Was die Anbetung Christi anlangt, so kann seine Menschheit, sofern sie den Logos zur Person hat, freilich angebetet werden, aber nur um der Gottheit willen kann dieses geschehen. Die menschliche Natur für sich, läßt nur die adoratio latriae zu [2]). Auch diese Bestimmungen zeigen wieder, daß Gottheit und Menschheit sich hier nicht zur Einheit eines gottmenschlichen Subjektes zusammenschließen.

Auch durch Duns Scotus ist die Christologie in kein neues Stadium geführt. Trotz vieler Differenzen hält er im Wesentlichen die Linie des Thomas ein [3]). Auch für ihn ist die Unio nur eine relatio. Mit den Sätzen Gott ist Mensch und der Mensch Gott weiß er sich ähnlich wie Thomas abzufinden, so daß ein Werden eigentlich nur von der Menschennatur gilt (in Sent. III dist. 5. d. 7 qu. 1. 2). Charakteristisch ist nur, daß Duns noch mehr als Thomas bestrebt ist, die Selbständigkeit des menschlichen Faktors in Christo zu wahren. Die menschliche Natur ist angelegt auf persönliches Leben. Für dieses nun fand sie bei Jesus reichen Ersatz in der Person des Logos. Duns nimmt einen wirklichen Fortschritt der Erkenntnis in Jesu an hinsichtlich des Einzelnen, während er freilich die Universalien von vornherein kannte (III dist. 14 qu. 3 § 4. 5). Eine Interpretation von Luc. 2, 40, welche jenes nicht zu seinem Recht kommen läßt, ist zu verwerfen [4]). Die Geschichte der Interpretation dieser Stelle ist die Geschichte des Verständnisses der Menschheit des Erlösers. Die Erklärung, die Duns hier gibt, ist uns bei seinen Vorgängern nicht begegnet. — Das Urteil über die Christologie des Duns ist nicht verschieden von dem über Thomas abgegebenen. In welcher Weise er die Menschheit Christi zu verwerten gewußt hat, wird an anderer Stelle darzulegen sein.

---

1) qu. 16 art. 6; qu. 2 art. 7: unio, de qua loquimur, est relatio quaedam, quae consideratur inter divinam naturam et humanam, secundum quod conveniunt in una persona filii Dei.

2) qu. 25 art. 2.

3) Vgl. die Darstellungen seiner Lehre bei Baur S. 823 ff. Dorner S. 409 ff. Werner, Duns Scot. S. 427 ff. H. Schultz S. 160 ff.

4) Textus evangelii non est exponendus, ut tantum profecit secundum apparentiam. III dist. 14 qu. 3 § 8.

Hinsichtlich der Frage, ob Christus auch ohne Eintritt der Sünde Mensch geworden wäre, die mehrfach im Mittelalter diskutiert worden ist, gibt Duns in Folge seines deterministischen Gottesbegriffes, der jede Bestimmung Gottes durch außer ihm Geschehendes ausschließt, eine bejahende Antwort [1]).

III. Die Lehre von der Versöhnung.

Diese Lehre ist fast der einzige Punkt, an dem die Scholastik die Ansätze zu einer wirklichen gesunden Fortbildung darbietet. Dem Scholastiker Anselm gebührt dieses Verdienst durch seine oben erwähnte berühmte Schrift: Cur Deus homo? Die Bedeutung derselben liegt darin, daß er das ganze Versöhnungswerk unter den Gesichtspunkt der Schuld stellte und es aus ihr zu begreifen suchte, während die Älteren vorzugsweise auf die Folgen der Sünde, den Tod, den Fluch, reflektiert hatten, die Erlösung somit als Befreiung vom Tode auffaßten. Gerade in der Energie, womit er den Begriff der Schuld geltend machte, besteht der sachliche Fortschritt Anselms über die Früheren hinaus, der formelle in der Art, wie er diesen Begriff mit der Idee der göttlichen Gerechtigkeit zur Einheit eines Systems verarbeitete.

Den Ausgangspunkt für seine Darstellung nimmt er in der Kritik der bisherigen Lehre. Er bestreitet das Recht des Teufels und die Notwendigkeit eines göttlichen Rechtsverfahrens gegen ihn, wovon ältere Lehrer geredet hatten [2]). Dieses könne um so weniger behauptet werden, als ja nicht Liebe zur Gerechtigkeit, sondern Bosheit der Beweggrund des Teufels gewesen und er nicht nach Gottes Befehl, sondern nur unter Gottes Zulassung mit dem Menschen handelte. Auch ist es Anselm klar geworden, daß die Erlösung vom Teufel die Erlösung von der Sünde voraussetze, die Erlösung von der Sünde aber die Tilgung der durch sie verwirkten Schuld;

---

1) Über die Geschichte dieser Frage sehe man Dorner a. a. O. S. 437 ff. sowie Rocholl, Rupert von Deutz S. 231 ff. 315.

2) Vgl. Dogmengeschichte I, 401 ff. Über Anselm s. die eingehenden Darstellungen seiner Satisfaktionstheorie, von Baur, die christl. Lehre von der Versöhnung S. 155 ff., sowie in Hasse's Monographie Bd. II S. 485 ff., endlich Ritschl, die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Aufl. Bd. I, S. 33 ff.

daß es also die Hauptaufgabe ist zu zeigen, daß der Tod des Gottmenschen diese schuldtilgende Kraft gehabt habe, um die Erlösung von der Sünde und hiemit auch von der Herrschaft des Teufels zu bewirken. Das will er nachweisen, und zwar im Sinne der oben besprochenen aufblühenden Scholastik vermöge rein spekulativer Entwicklung, als eine innere, in dem Wesen der Sache selbst begründete, jedem Verständigen zugängliche Vernunftwahrheit: Cur Deus homo? qua scilicet ratione vel necessitate Deus homo factus sit et morte sua . . . . mundo vitam reddiderit? Was Inhalt des christlichen Glaubens ist, will er auf diesem Wege zur Erkenntnis erheben [1]). Seine Grundgedanken sind diese:

Die Sünde ist Verletzung der Ehre Gottes; mit ihr entzieht die Kreatur Gotte, was sie ihm, ihrem Herrn, schuldet: die Untergebung unter seinen Willen; sie weigert ihm das Recht an sich. So ist die Sünde die faktische Negation der absoluten Autorität und Herrlichkeit Gottes; sie entehrt ihn [2]). Die Ehre Gottes, die Majestät des absoluten Geistes, ist allerdings in sich selbst unverletzlich [3]). Aber die Kreatur und insonderheit die vernünftige Kreatur, die zu erkennen vermag was sie soll, muß die von Gott gegebene Ordnung einhalten, seinem Willen und seiner Fügung sich unterwerfen. Dadurch gibt sie Gott, von sich aus, die ihm gebührende Ehre [4]). Hiezu war der Mensch verpflichtet. Der Mensch sollte nämlich nicht nur selbst in heiligem Gehorsam und vollkommener Gerechtigkeit die Ehre Gottes darstellen, sondern sie auch

---

1) l. I, c. 1 vgl. am Ende II, c. 23: Quum enim sic probes Deum fieri hominem et necessitate, ut etiam si removeantur pauca, quae de nostris libris posuisti (ut quod de tribus personis Dei et de Adam tetigisti) non solum Judaeis sed etiam paganis sola ratione satisfacias.

2) I, 11: honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est, et Deum exhonorat; et hoc est peccare. ib.: Non est itaque aliud peccare quam Deo non reddere debitum.

3) I, 15: Dei honori nequit aliquid quantum ad illum pertinet addi vel minui.

4) c. 15: . . . . Deo obedire et eum dicitur honorare et hoc maxime rationalis natura, cui datum et intelligere quid debeat. Quae quum vult quod debet, Deum honorat . . . . quia sponte se ejus voluntati et dispositioni subdit et in rerum universitate ordinem suum et ejusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat.

gegen den Teufel sicher stellen, indem er, der Schwache, darthat, daß die Sünde nicht in der kreatürlichen Schwäche als solcher begründet sei. Er sollte ferner die Vollendung des Reiches Gottes vermitteln und die durch den (vorausgesehenen) Abfall in der Geisterwelt entstandene Lücke ausfüllen [1]) — also der vollen Verwirklichung des göttlichen Schöpfungsratschlusses und der vollen Durchführung der göttlichen Ehre dienen c. 15—18. Hiezu war der Mensch aber nur dann geschickt, wenn er gerecht blieb, wie die guten Engel, in deren Reihe er einzutreten bestimmt war. Aber auch das Ziel der Seligkeit vermag der Sünder als solcher nicht zu erreichen. So wenig ein Reicher die in den Kot gefallene köstliche Perle ungereinigt zu seinen übrigen Schätzen thun wird, kann Gott den Sünder bei sich aufnehmen. Der Gottesordnung hat sich der Mensch nun aber nicht gefügt. Er hat vielmehr Gott den Gehorsam geweigert. Indem der Mensch das, wozu er verpflichtet war, nicht that, lud er eine Schuld auf sich. Diese fordert Wiedererstattung der Verletzung, Sühnung der Gotte angethanen Beleidigung, Satisfaktion. Und diese Forderung ist eine absolute [2]). Gott kann in seinem Reich eine derartige Unordnung nicht dulden. Das verbietet seine Ehre. Auch der Einwand, daß Gott gütig und frei sei, verfängt nichts, denn diese Eigenschaften Gottes können nicht in Widerspruch zu seiner dignitas treten. Daher kann Gott die Sünde nicht ungestraft hingehen lassen. Das wäre Verleugnung seiner selbst und der von ihm gesetzten Weltordnung (c. 12—14).

Die Restitution der göttlichen Ehre kann nun auf einem zweifachen Wege geschehen: entweder durch die Strafe oder durch Genugthuung. Durch die Strafe nimmt Gott sich selbst seine Ehre wieder. Indem er dem Sünder in der Strafe (Verdammnis) das höchste Gut, die Teilnahme an seiner Gemeinschaft, wozu er ihn geschaffen, die ewige Seligkeit entzieht, erweist er an ihm thatsächlich seine absolute Herrlichkeit [3]). Insofern also die Ehre Gottes

---

1) Nach Augustin de civit. Dei l. XXII, c. 1; Enchiridion c. 29.

2) c. 11: Debet ergo omnis, qui peccat, honorem quem rapuit Deo, solvere; et haec est satisfactio, quam omnis peccator Deo debet facere. Vorher: Quamdiu autem non solvit quod rapuit, manet in culpa.

3) I, 14: Deum impossibile est honorem suum perdere: aut enim peccator sponte solvit quod debet, aut Deus ab invito accipit. Nam aut homo debitam subjectionem Deo sive non peccando sive quod peccat sol-

sich so durchsetzt, ist die Strafe als Büßung selbst satisfaktorisch. Aber in ihr erstattet die Kreatur nur wider Willen was sie Gotte entzogen hat, und zwar so, daß sie darunter zu Grunde gehen muß; denn die Strafe ist die Vernichtung des Geschöpfs und damit allerdings auch die Alterierung des göttlichen Schöpfungszweckes. Der andere mögliche Weg ist der der Genugthuung durch den Sünder selbst mit und durch dessen eigenen Willen (quando peccator voluntate spontanea solvit quod abstulit). Solche Genugthuung erforderte aber eine freie Leistung an Gott, welche die Schuld der Sünde nicht nur vollständig aufwiegt, sondern auch überwiegt (c. 11: non sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata *plus debet reddere, quam abstulit*). Solches zu leisten ist der Mensch außer Stande. Denkt man etwa, daß das durch einen tugendhaften Lebenswandel geschehen könne, so ist der Mensch ja sich selbst und was er hat, Gott schuldig (c. 20). Jene Unmöglichkeit folgt zweitens aus der Erwägung quanti ponderis sit peccatum. Die geringste Sünde, z. B. ein unerlaubter Blick, ist, da sie Übertretung des Willens Gottes ist, mit keinem anderen Schaden zu vergleichen, sie wiegt schwerer als die ganze Welt. Da nun Gott die Satisfaktion je nach der Quantität der Schuld verlangt, so folgt, daß wir etwas Größeres als die ganze Welt Gott darzubringen hätten (c. 21). Es hat aber drittens der Mensch die Gott bei der Schöpfung des Menschen leitende Absicht (s. oben) vereitelt. Statt die Ehre Gottes dem Teufel gegenüber zu rechtfertigen, hat er selbst Gott entehrt, indem er der Versuchung Satans erlag. Dieses kann nur dadurch gesühnt werden, daß er den Teufel unter weit schwierigeren Umständen, als die, welchen er erlag es waren, überwindet (c. 22. 23). Die Berufung endlich auf die menschliche impotentia trägt nichts aus, da dieselbe selbst verschuldet ist. Der Knecht, dem sein Herr einen Auftrag gibt und ihn dabei vor einer Grube warnt, in die er unterwegs stürzen könne, ist doch nicht an der Versäumnis seiner Pflicht unschuldig, wenn er sich selbst mutwillig in jene Grube stürzt?

---

vendo voluntate spontanea exhibet, aut Deus eum invitum sibi torquendo subjicit et sic se Dominum ejus esse ostendit, quod ipse homo voluntate fateri recusat. In quo considerandum, quia sicut homo peccando rapit quod Dei est, ita Deus puniendo aufert quod hominis est. — Auferendo peccatorem et quae illius sunt, subjecta sibi esse probat. c. 11—15.

Es kann also der Mensch seine Schuld nicht zahlen, Gott die schuldige Genugthuung nicht bieten, und er kann, ohne daß dieses geschieht, nicht gerettet werden. Er verfällt Gottes Strafe. Eins von beiden muß notwendig eintreten: Necesse est ut omne peccatum aut poena aut satisfactio sequatur — dies ist der stets sich wiederholende Hauptsatz Anselms. Nochmals wird der Gedanke abgewiesen, als ob Gott nach seiner Barmherzigkeit immerhin den Menschen erlösen könnte. Dieses wäre ein Hohn auf Gottes Gerechtigkeit nicht minder als auf seine Barmherzigkeit. — Wie angesichts des dargelegten Thatbestandes eine Erlösung möglich sei, darauf werden die, welche leugnen, daß Christus zum Heil der Menschheit notwendig sei, nie eine Antwort finden. Ist hier aber kein Ausweg vorhanden, dann gilt es glauben, was der katholische Glaube von Christo sagt [1]). Daß aber das, was der katholische Glaube lehrt, vernunftnotwendig sei, soll des weiteren nachgewiesen werden [2]).

Gott kann nach seiner schöpferischen Liebe nicht wollen, daß das von ihm zum Leben geschaffene Geschlecht verloren gehe. Wesen, die Gott so hoch gestellt und zu so Hohem bestimmt, kann er nicht zu Grunde gehen lassen. Nicht ein äußerer Zwang, wohl aber die innere Notwendigkeit (necessitate servandae honestitatis) veranlaßt ihn sich ihrer anzunehmen. Gott schlägt also den zweiten Weg ein, den der Satisfaktion [3]).

Aber wie ist deren Vollzug möglich? Die Menschheit soll die Satisfaktion leisten, denn sie ist dieselbe schuldig. Aber sie kann es nicht; schon deshalb nicht, weil sie die endliche ist und die entsprechende Genugthuung, wie vorher bemerkt, eine Leistung von unendlichem Werthe erfordert (aliquid majus quam omne quod

---

1) c. 25: Quapropter aut extra fidem christianam invenienda est peccati satisfactio, qualem supra esse debere ostendimus. Quod nulla ratio potest ostendere. Aut indubitanter in illa esse credenda est.

2) ib.: volo me perducas illuc, ut rationabili necessitate intellegam esse oportere omnia illa, quae nobis fides catholica credere praecipit, si volumus salvari, et quid valeant ad salutem hominis.

3) II, 4: Necesse est ergo, ut de humana natura perficiat quod incoepit; hoc autem fieri sicut diximus nequit nisi per integram peccati satisfactionem, quam nullus peccator facere potest. Vgl. c. 5 fin.

praeter Deum est); sie kann es um so weniger, als sie die sündige ist. — Was folgt nun daraus? Gott allein kann das hier Erforderte leisten, und wiederum ist der Mensch schuldig es zu thun: der Gottmensch wird es somit leisten [1]). Die Person des Gottmenschen, und zwar im kirchlichen Sinne gefaßt, ist also die Vorbedingung für die Satisfaktion [2]). In ihr liegt die Möglichkeit dazu. Denn in dem Gott-Menschen ist die Person gegeben, welche gleich sehr dem absoluten Wesen Gottes als dem menschlichen Geschlechte organisch angehört, als ein wirkliches Glied desselben. Diese Person ist schlechthin sündlos und schuldet deshalb den Tod nicht, aber kann ihn dennoch sterben. Der Gottmensch kann nämlich nicht sündigen, und dieses ethische non posse peccare thut der Freiheit und dem sittlichen Wert seiner Heiligkeit keinen Eintrag, denn diese seinem Wesen notwendige Beschaffenheit ist zugleich das Produkt freiester Selbstbestimmung [3]). Als sündlos kam auch das Verhängnis des Todes für ihn in Wegfall, denn die Sterblichkeit ist erst Folge und Strafe der Sünde. Er konnte aber sterben nach seiner menschlichen Seite, zwar nicht weil dieses als Mensch ihm eigentümlich war, denn das Sterben eignet nicht dem Menschen an sich, sondern dem sündigen Menschen, wohl aber weil er als Gottmensch allmächtig war; als solchem stand ihm die freie Verfügung über sein Leben zu, er hatte Macht es zu geben und wieder zu nehmen [4]). Und dieses sein Leben ist eben das unendlich hohe, die ganze Welt überwiegende Gut, welches er Gott dargibt. Es lehrt uns die Vernunft, daß er ein solches, alles an Wert überbietendes Gut haben mußte, welches er freiwillig Gott geben konnte [5]). So sind also in der Person eines Gottmenschen alle Möglichkeitsbedingungen für die Genugthuung gegeben [6]).

---

1) c. 6: Si ergo, sicut constat, necesse est, ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet, nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi Deus, nec debet nisi homo; necesse est, ut eam faciat Deus homo.

2) II, c. 7—9.

3) c. 10 cf. c. 18.

4) c. 11. 17. 18.

5) c. 11: Ratio quoque nos docuit, quia oportet eum majus aliquid habere quam quidquid sub Deo est, quod sponte det et non ex debito Deo.

6) Nebenbei macht Anselm hier den Gesichtspunkt geltend, daß die ange-

Die Genugthuung selbst konnte nun nicht sein im Leben bewiesener, aktiver Gehorsam sein, denn zu diesem war er als Mensch, wie jede vernünftige Kreatur verpflichtet[1]); sie konnte nur bestehen in der Hingabe seines gottmenschlichen Lebens in den Tod, in der Opferung desselben im Dienste Gottes. Dies war, wenn er sich dazu entschloß, eine völlig freie Leistung, wozu schlechterdings keine Verpflichtung für ihn bestand: dare animam suam sive tradere se ipsum morti ad honorem Dei, hoc ex debito Deus non exiget ab illo. Die Selbsthingabe des Gottmenschen in den Tod wird also das Äquivalent, die That sein, welche die menschliche Schuld nicht nur aufwiegt, sondern auch überwiegt und Gotte für die Verletzung seiner Ehre die Genugthuung geben kann. Sie allein entspricht den Erfordernissen derselben, aber sie auch ganz und völlig. Denn erstens würde schon die freiwillige Hingabe eines heiligen Lebens zur Ehre Gottes eine Rückerstattung dessen sein, was die Sünde Gott entzogen hat. Der Lust, worin die Sünde des Menschen ihr nächstes Motiv hatte, tritt das härteste Leiden, der leichten Versuchung, worin der Mensch die Ehre Gottes, die er gegen den Teufel verteidigen sollte, preisgegeben hatte, tritt der schwerste aber siegreiche Kampf gegenüber[2]). Dennoch ist dies nur erst die Vorbedingung, oder doch nur erst das

---

führte Beschaffenheit Christi ihm als Lehrer der Menschheit sonderlich zu statten kam, indem sie ihn in den Stand setzte sich selbst als Beispiel darzubieten. C. 11 fin.: Quis enim explicet quam necessarie, quam sapienter factum est, ut ille qui homines erat redemturus et de via mortis et perditionis ad viam vitae beatitudinis aeternae docendo reducturus, cum hominibus conversaretur et in ipsa conversatione, quum eos doceret verbo, qualiter vivere deberent seipsum exemplum praeberet? Exemplum autem seipsum quomodo daret infirmis et mortalibus, ut propter injurias aut contumelias aut dolores aut mortem a justitia non recederent, si ipsum haec omnia sentire non agnoscerent?

1) II, 11: Si dicimus, quia dabit se ipsum ad obediendum Deo, ut perseveranter servando justitiam subdat se ejus voluntati, non erit hoc dare, quod Deus ab illo non exigat ex debito. Omnis enim rationalis creatura debet hanc obedientiam Deo. Dies will jedoch nicht so verstanden sein, als ob die im Leiden sich bewährende Gerechtigkeit kein Moment der Satisfaktion wäre; nur als aktiven und als solchen pflichtschuldigen Gehorsam schließt ihn Anselm davon aus. Vgl. das ganze Kapitel.

2) II, 11.

erste erforderliche Moment der Satisfaktion[1]), welche ja, wie wir sahen, ein Zweifaches erheischt. Das Mehr, das sie fordert, und wodurch die Schuld noch überboten werden muß, liegt erst in dem absoluten Wert dieses sich hingebenden Lebens selbst, welches das Höchste und Köstlichste ist, was es gibt. Legt dies Gut seinen Wert in die Wagschale, ist es dieses Leben, welches der Gottmensch und mit welchem er sich selbst in den Tod gibt, so wird in der Darbringung dieses Lebens eben auch das geforderte Mehr gegeben sein, um die Schuld der Sünde zu überwiegen[2]). Die Darbringung dieses Lebens war also das einzige Mittel für die Genugthuung. Daß dieselbe gerade die Form erhielt, in welcher sie geschah, hängt mit der ethischen Absicht Jesu zusammen. Indem er nämlich alle Leiden willig und geduldig ertrug, gab er ein Beispiel, daß man um keinerlei Unbill willen von der Gott schuldigen Gerechtigkeit abweichen dürfe. In der schlechthinigen Freiheit, mit welcher dieses geschah, liegt die das Beispiel aller Märtyrer überragende Kraft dieses Beispiels. Jene brachten dar, wozu sie gesetzlich verpflichtet waren; ein Beispiel vollkommener Hingebung hat nur Jesus gegeben[3]).

Was sich dergestalt aus innern Gründen als der einzig mögliche Weg der Satisfaktion ergab, das stellt sich in dem Tode des Gottmenschen als verwirklicht dar. Sein Sterben ist das unendliche Verdienst, das die Vergebung der Sünden ermöglicht hat, erst aber, wenn diese vorhanden war, konnte der Mensch seinen Zweck, die ewige Seligkeit, erreichen[4]). In diesem Satze kulminiert die ganze Theorie.

---

1) Oder ist mit Absicht gebraucht, denn Anselm scheint hier zu schwanken, vgl. II, 11. 19. 21.

2) II, 17: Vitam autem hujus hominis tam sublimem, tam pretiosam apertissime probasti, ut sufficere possit ad solvendum, quod pro peccatis totius mundi debetur et plus in infinitum. — c. 14: Vita ista plus est amabilis quam peccata sunt odibilia.

3) c. 19 vgl. S. 119f. Anm. 6.

4) l. I, c. 10 fin.: Constat inter nos hominem esse factum ad beatitudinem . . . nec ad illum posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato . . . . . Necessaria est igitur homini peccatorum remissio, ut ad beatitudinem perveniat.

Die Kraft dieses (überverdienstlichen) Opfers erstreckt sich über die ganze Menschheit, nicht minder durch die Jahrhunderte vor Christo als auf die Jahrhunderte nach ihm; auch die Väter des Alten Bundes haben dadurch Vergebung und Seligkeit erlangt[1]). Außerdem wäre der Zweck, wozu die Menschheit geschaffen war, vereitelt.

Dazu gehört nun aber noch die Aneignung der so gestifteten Versöhnung an die Menschen. Das Verdienst des Gottmenschen kann von Seiten Gottes nicht unerwidert bleiben. Da nun der Sohn Alles hat, was der Vater besitzt, er auch nicht der Erlassung einer Schuld bedarf, so erwidert Gott das Verdienst Christi dadurch, daß er seine Gegengabe, nach dem Willen des Sohnes, welcher über sie als sein Eigentum frei verfügen kann, der Menschheit zuwendet. Wie man aber zur Teilnahme an dieser Gnade gelangt und wie unter derselben zu leben sei, darüber ist hier nicht weiter zu reden[2]). — So gleicht sich die göttliche Barmherzigkeit, die bisher vor der Gerechtigkeit zu verschwinden schien, mit dieser aufs schönste aus. Ihr voller Einklang tritt in's hellste Licht.

Übersehen wir die Abhandlung nun noch einmal, so springt ihre Bedeutsamkeit von selbst in die Augen. Das Neue daran sind nicht die einzelnen Gedanken — als einzelne finden wir sie alle schon vor, sondern das Neue ist vor Allem dies, daß die Erlösung nicht mehr bloß als eine Errettung von der Gewalt des Teufels sowie als eine Entnehmung aus dem Verhängnis des Todes angesehen wird, sondern daß sie als Vergebung der Sünden aufgefaßt ist. Das menschliche Verderben besteht demgemäß nicht in dem tragischen Verhängnis, daß Teufel und Tod die Menschheit knechten, sondern in der persönlichen Schuld, für welche Vergebung gefunden werden muß. Diese Ansicht ist der griechischen Auffassung der Erlösung überlegen. Was Anselm (I, 21) zu Boso sagt: nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum, kann als sein Urteil über die meisten früheren Theorien angesehen werden. In echt religiöser Weise wird hier der Mensch in einem persönlichen

1) II, 16: Tanta fuit vis in ejus morte, ut etiam in absentes vel loco vel tempore ejus protendatur effectus.

2) c. 20.

Verhältnis zu dem persönlichen Gott gedacht. Durch die Schuld ist dasselbe alteriert, an einer Wiederherstellung desselben liegt Alles. — Diese dem Glauben feststehenden Gedanken glaubt Anselm vor der Vernunft als notwendig erweisen zu sollen und zu können. Auch darin liegt ein Neues. Es ist die klassische Übertragung der scholastischen Methode auf eine christliche Lehre von centraler Bedeutung. Näher liegt dann das Neue formell in der Art, wie der Nachweis geführt wird, daß nur auf dem Wege der Satisfaktion Versöhnung und Vergebung möglich sei. Diese Ausführung aber führt auf einen besonderen historischen Zusammenhang[1]). Die Rechtsregel: necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur (I, 15), fällt nämlich in den Bereich der strafrechtlichen Ansichten der germanischen Völker. Im römischen Recht sind die beiden Begriffe poena und satisfactio correlat, indem durch die von dem Richter zuerkannte Strafe für Beleidigung, die Genugthuung für dieselbe gewährt war. Nach germanischem Recht war die Strafe für den freien Mann eine Ausnahme, in der Regel konnte er sein Vergehen durch eine freiwillige Buße wieder gut machen. Die Theorie Anselms ist also von deutschem Einfluß abhängig, wie ähnlich, vielleicht der in dem Buch herrschende Begriff von Gott als dem waltenden Herrn auf einen solchen Einfluß zurückweist.

Man hat Anselm den theologischen Begründer des Dogmas von der Versöhnung genannt. Indessen darf man sich dem nicht verschließen, daß der vorliegende Entwurf noch mit großen Mängeln behaftet ist. Es ist allerdings das Problem richtig in das Verhältnis der Persönlichkeit zum persönlichen Gott versetzt, aber das Verhältnis Gottes zur Menschheit ist lediglich juristisch gedacht. Nicht um ein Verhältnis, wie es zwischen Vater und Kind besteht, handelt es sich. Daher ist weder das Wesen der Sünde noch des neuen Lebens in der Vergebung der Sünden voll verstanden worden. Dem entsprechend ist der Begriff der Satisfaktion (secundum mensuram peccati oportet esse satisfactionem . . , secundum quantitatem exigit Deus satisfactionem) selbst noch zu juristisch gedacht. Nicht um Wiederherstellung eines Liebesverhältnisses, sondern um Er-

---

1) Vgl. die Abhandlung von Cremer, die Wurzeln des anselmischen Satisfaktionsbegriffes in Th. Stud. und Krit. 1880, S. 7—24.

langung einer Rechtsstellung handelt es sich. Daher ist auch für das Werk Christi in seiner eigentümlichen sittlichen Art nicht das rechte Verständnis da. Es handelt sich nur um seinen Tod. Das Leben Christi tritt nicht unter den Gesichtspunkt der Stellvertretung als das Leben des Hauptes der neuen Menschheit, sondern kommt lediglich als gutes Beispiel in Betracht. — Wenn Anselm glaubt, daß Gottes Liebe und Gerechtigkeit durch seine Theorie in das richtige Verhältnis zu einander gestellt seien, so ist auch dieses nicht der Fall. Es wird nämlich der Begriff der Versöhnung doch weit mehr durch den Schöpfungsgedanken und dessen Durchführung als durch die erbarmende Gnade Gottes gegen die sündige Menschheit motiviert. Dennoch sind die Grundzüge dieser Theorie: die Schuldforderung, die Notwendigkeit einer Satisfaktion und die Ausgleichung der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe der Schlüssel zum Verständnis des Mysteriums und haben sich auch, wie sich zeigen wird, als solche erhalten und durchgebildet.

Allerdings geschah dies auf sehr allmählichem Wege und nur durch manche Modifikationen hindurch.

Der Versöhnungslehre des Anselm trat bald die des Abälard entgegen[1]). Beide haben für die Auffassung des Problems hohe Bedeutung gehabt. Es sind Gedankenreihen Abälards, welche bei den späteren Lehrern immer wieder die anselmische Theorie lähmen und brechen. In seinem Commentar zum Römerbrief kommt Abälard anläßlich der Stelle Röm. 3, 22 ff. auf die Versöhnungslehre zu sprechen. Auch er weist zuerst jene Theorie von einem Anrecht des Teufels zurück. Die Erlösung Christi beziehe sich doch nur auf die Erwählten, und über diese habe der Teufel niemals Gewalt gehabt. Auch kann der Teufel durch sein an der Menschheit verbrochenes Unrecht durchaus kein Recht über sie erlangt haben. Von einem solchen kann nur insofern die Rede sein, als Gott den Menschen dem Teufel als seinem Peiniger und Kerkermeister überantwortet hat. — Steht es aber so, dann konnte Gott dem Menschen seine Sünde vergeben, wie er sie der Maria u. A. wirklich erlassen hat. Letzteres geschah vor Christi Tod. Wodurch war es denn

1) Vgl. Deutsch, Abälard S. 366 ff. Ritschl, Rechtf. u. Versöhnung I, S. 48 ff. Seeberg, die Versöhnungslehre des Abälard u. die Bekämpfung derselben durch den heil. Bernhard in den Mitteilungen und Nachrichten f. d. ev. K. in Rußl. 1888, S. 121 ff.

notwendig, daß Gottes Sohn Mensch werden mußte, daß er Leiden, Schmach und Tod auf sich nahm, wenn Gott mit seinem Willen den Menschen ohne alles das vom Teufel befreien konnte? Wenn die Sünde Adams im Paradiese, die Übertretung des göttlichen Gebotes durch das Essen eines Apfels so groß war, daß zu ihrer Sühnung der Tod Christi erforderlich wurde, welche Sühnung gibt es dann für den Tod Christi selbst, für alle die Verbrechen, die an ihm und den Seinen begangen worden sind? Sollte der Tod des Sohnes dem Vater so gefallen haben, mußte eine so viel größere Sünde geschehen, damit jene viel kleinere vergeben werde? Und soll das Blut Christi das Lösegeld sein, so kann es doch nicht dem Teufel, der ja nur der Folterknecht Gottes ist, bezahlt worden sein. Dann ist es dem Herrn des Knechtes entrichtet. Gott selbst hat das Lösegeld in Empfang genommen, das er zuvor zur Freilassung des Gefangenen bestimmt hatte. Ist es aber nicht grausam und unbillig, daß das Blut des Unschuldigen als Lösegeld gefordert werde? Kann Gott denn am Tode seines Sohnes derart Gefallen finden, daß er durch denselben sich mit der ganzen Welt versöhnen ließe (ut per ipsam universo reconciliatus sit mundo)? [1]). Diese Fragenreihe enthält nicht nur eine Abweisung der Theorie vom Rechte des Teufels, sie soll erst recht die Nichtigkeit der (anselmischen) Meinung, als ob Gott durch Christi Tod versöhnt worden sei, erweisen.

Die Lösung des Problems glaubt Abälard durch die folgende positive Gedankenreihe zu haben. Durch des Gesetzes Werk hat Niemand gerecht werden können. Nun aber ist in der evangelischen Lehre die Liebe Gottes offenbar geworden. Gott einigte in Christo seine Natur mit uns. Dieser hat uns durch seine Lehre und sein Beispiel unterwiesen und hat bei diesem Thun, treu bis zum Tode, verharrt [2]). Hiedurch wird uns die Liebe Gottes offenbar und wird

---

1) Exposit. in ep. ad Rom. l. II, Migne 128, 833—836.

2) col. 832. 836: Nobis autem videtur, quod in hoc justificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quod filius suus nostram susceperit naturam et in ipsos nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem astrixit, ut tanto divinae gratiae accensi beneficio, nil jam tolerare ipsum vera reformidet charitas.

uns andererseits nahe gebracht, wie sehr wir Gott lieben müssen[1]). Indem wir an die in Christo offenbar gewordene Liebe Gottes glauben, hängen wir mit ihm selbst wie mit unserem Nächsten durch ein unlösbares Band der Liebe zusammen[2]). Die Liebe Gottes also bringt uns die Versöhnung und die Vergebung der Sünden, indem sie uns umstimmt. Sie bewirkt Freiheit und Liebe in uns statt der Knechtschaft der Sünde und der mit dieser verbundenen Furcht vor Gott[3]).

An diese Gedankenreihe knüpft sich eine andere, die Abälard im Anschluß an Röm. 5, 12 vorträgt. Indem Christus Mensch wurde, war er dem göttlichen Gebot, den Nächsten als sich selbst zu lieben untergeben. Er erfüllte dasselbe durch die Unterweisung, welche er den Menschen erteilte und durch das Gebet, das er für uns an Gott richtete[4]). Um seiner göttlichen Gerechtigkeit willen konnte dieses Gebet keine Zurückweisung erfahren. So war Christus durch das Gesetz der Liebe gehalten diejenigen, welche unter dem Gesetz waren und nicht durch dasselbe erlöst werden konnten, aus Liebe zu erlösen und was in unseren Verdiensten nicht war, aus dem seinigen zu ergänzen. Wie er an Heiligkeit einzig dastand, so war er auch einzigartig an Nutzen für das Heil aller

1) col. p. 833: „Ad ostensionem suae justitiae" interpretiert Abälard id est caritatis, quae nos apud eum justificat, id est ad exhibendam nobis suam dilectionem vel ad insinuandum nobis quantum eum diligere debeamus . . . . .

2) col. 832: Ex fide, quam de Christo habemus, caritas in nobis est propagata . . . . tam ipsi quam proximo propter ipsum insolubili amoris nexu cohaeremus.

3) col. 836: Redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quae non solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit, ut amore ejus potius quam timore cuncta impleamus, qui nobis tantam exhibuit gratiam, quae major inveniri, ipso attestante, non potest. cf. Serm. V, col. 420: A lege seculi et intolerabili jugo liberati illius suave jugum et onus leve suscepimus, cui servire regnare est.

4) p. 861: salvi erimus ab ira . . . . . per ipsum videlicet Christum pro nobis semel morientem et saepius orantem et assidue nos instruentem. p. 865: tum instruendo nos, tum pro nobis orando.

Menschen[1]). Es führt diese Stelle eine Erweiterung des Gesichtskreises der zuerst besprochenen ein. Christi Thun wird nicht nur darein gesetzt durch Beispiel und Lehre uns zur Liebe gegen Gott zu bestimmen; seinem Gebet für uns und seinem Verdienst wird die Wirkung zugeschrieben unser Thun zu ergänzen[2]).

Die dargelegte Lehre bringt freilich, bei Anselm und überhaupt früher übersehene Momente zur Geltung. So ist es richtig, wenn sie die Erlösung nicht nur von Christi Tod, sondern von seinem gesammten Leben abhängig macht. Indem sie aber durch Christus kein neues Verhältnis zu Gott bewirkt werden läßt, sondern letztlich nur von einer Umstimmung des Sünders zu sagen weiß, konnte der Protest seitens des kirchlichen Bewußtseins nicht ausbleiben.

---

1) ib. . . . . et quod in nostris non erat meritis ex suis suppleret. Et sicut sanctitate singularis exstitit, singularis fieret utilitate in aliorum etiam salute.

2) In der Rede in purificatione sanctae Mariae hat Abälard als eine Äußerung der Liebe Christi insbesonders hervorgehoben, daß Christus gekommen sei uns von dem Gesetz zu befreien, indem er dasselbe auf sich nahm und seinen Fluch ertrug. Der Sinn der Stelle wird aber nur der sein: Christus hob für seine Gläubigen das altt estamentliche Gesetz auf, indem er nicht Satzungen und Strafen, sondern das Gebot der Liebe verkündete (Sermo V, Migne col. 422: quum nullum vindictae praeceptum sed misericordiae tantum novum habeat testamentum, nec timore poenae sed amore justitiae malitiam reprimit, vgl. Probl. Heloisae c. solut. Abael. Mi. 694 C). Aber er hat, wie früher ausgeführt wird, das Gesetz für sich doch erfüllt, damit es nicht den Anschein gewinne, als ob er es für nicht göttlich halte und ihm seiner Schwierigkeit halben aus dem Wege gehe (ib. col. 420 D. 421 A: Certe si legis onus legis suscipere renuerit . . . . . videretur eam tanquam non a Deo datam improbare, nec tam eam pro ejus inutilitate quam pro difficultate praeceptorum a se removere). Indem Christus uns zu seinen Adoptivbrüdern durch Verleihung des heiligen Geistes annimmt, welcher uns zur freiwilligen Erfüllung von Christi Lehren anregt, erlangen wir an der von ihm gebotenen und derart bewirkten Freiheit vom Gesetz Teil (col. 423). Angesichts dieses Sinnes der Stelle dürfte es nicht richtig sein, wenn man in derselben den Ansatz zu einem neuen Lehrmodus des Abälard hat finden wollen, in welchem ein Strafleiden Christi anerkannt und ihm der Erfolg zugeschrieben werde, daß die Gläubigen nicht mehr nach dem Gesetz zu richten seien. (Gegen Reuter, Geschichte der Aufklärung Bd. I, S. 320. Vgl. dagegen Deutsch, Abälard S. 385—387, Seeberg a. a. O.).

Es ist übrigens noch zu beachten, daß jene Wertung des ganzen Lebens des Erlösers daran ihre Schranke findet, daß dasselbe nur unter dem Gesichtspunkt der Belehrung zur Sprache kommt. Die zweite Person der Dreieinigkeit oder das Licht der göttlichen Weisheit ist es mit gutem Grunde die Fleisch wurde. Um durch Wort und Werk die Menschen unterweisen zu können, dazu wurde Christus Mensch [1]). Christus bringt den Menschen durch seine Predigt die wahre Lehre, durch seinen irdischen Wandel das gute Beispiel. Unter diesem Gesichtspunkt ist sein ganzes Leben zu verstehen: Sein Tod belehrte uns darüber, wie sehr er uns liebte, seine Auferstehung ist die Predigt von der Unsterblichkeit. Durch seine Himmelfahrt hat er uns gelehrt gen Himmel zu streben, da unser Haupt ist [2]). Der Belehrung der Menschheit dient somit Christi ganzes Leben [3]), ausdrücklich werden auch seine Wunder diesem Zweck unterstellt. Erst nachdem die Menschen belehrt sind, können sie zur Liebe dessen, was sie kennen gelernt, gezogen werden. Dieses aber geschieht durch die Eingießung des Geistes [4]). Es besteht also Christi Werk letztlich in der Aufklärung durch die reine göttliche Lehre und in der Anregung durch sein gutes Beispiel [5]).

Diese Anschauungsweise ist nicht neu. Wir sind ihr in der alten Kirche wie in dem volkstümlichen Bewußtsein des Mittelalters bereits begegnet. Aber in dieser Schärfe und einseitigen Consequenz war sie bis dahin nicht ausgesprochen worden.

Aber die objektive Seite der Erlösung gründete doch zu tief im christlichen Bewußtsein. Das zeigte sich sofort an dem Widerspruch,

---

1) Theolog. christ. l. IV. Migne col. 1278 C: Tale est ergo Sapientiam Dei incarnatam esse ac si dicatur: ad hoc Deum incarnatum esse, ut vere doctrina justitiae nos instrueret tum praedicatione, tum etiam exemplo corporalis conversationis suae. Vgl. 1279 A. B. Ebenso Sermo 5, col. 423 C. S. auch Epitome c. 23, Migne 1731 B.

2) Theolog. christ. l. IV, Migne col. 1278 D.: ad hoc ipsa Sapientia incarnata est, ut per illuminationem in nobis inhabitet vere notitia sapientiae. Qui in ipsa carne, quam assumpsit, tum, ut dixi, conversatione vitae tum etiam passione mortis suae sive etiam gloria resurrectionis suae vel ascensionis perfecte nos instruxit et docuit.

3) ib. 1279 B: Quum itaque in omnibus, quae in carne gesserit Dominus, nostrae sit eruditionis intentio . . .

4) ibid.

5) Vgl. Reuter I, 242 f., Bach II, 78 f., Seeberg a. a. O. S. 135 ff.

den ein Mann, der wie wenige geeignet war das katholische Glaubensbewußtsein zu repräsentieren [1]), gegen sie erhob. Bernhard von Clairvaux tritt mit Berufung auf die Apostel und Propheten dafür ein, daß der Mensch freilich aus der Gewalt des Teufels erlöst sei [2]). Abälards Ansicht verkürze das Christentum. Nach ihm sei Christus nur ein Lehrer. Wir aber nehmen an, daß wir durch Christum die Vergebung der Sünden, die Rechtfertigung sowie die Erlösung aus den Banden des Teufels erlangt haben [3]). So ist uns das Heil geworden. So wenig es das Beispiel Adams war, das uns zu Sündern machte, so wenig genügte Christi Beispiel zur Befreiung [4]). Alles Gewicht falle in Abälards Anschauung auf die subjektive Frömmigkeit, den frommen Wandel; für die Wiedergeburt und die Kraft von Christi Kreuz, für den Wert seines Blutes bliebe kein Platz [5]). Freilich seien Christi Demut und Liebe für uns ein großartiges Beispiel ihm hierin nachzueifern, aber abgesehen von der Erlösung entbehrt dieses Alles des Fundamentes [6]).

---

1) Epist. 190 seu Tractatus de erroribus Abaelardi, c. 5 § 11: omnes, inquit, sic, sed non ego sic. Quid ergo tu? quid melius affers? quid subtilius invenis? quid secretius tibi revelatum jactas quod tot praeterierit sanctos, effugerit sapientes? Genaueres bei Seeberg a. a. O. S. 143 ff.

2) ib. § 13. 14.

3) c. 7, 17; 8, 20.

4) c. 8, 22; 9, 23: A Christo nempe, ut fateri dignatur, illuminatio et provocatio ad amorem, redemptio et liberatio a quo?

5) c. 9, 24: . . . . quantum, quod in ipso est, evacuet alti dispensationem mysterii, qui totum de salute tribuit devotioni, regenerationi nihil; qui nostrae gloriam redemptionis et summam salutis non in virtute crucis, non in pretio sanguinis, sed in nostrae constituit conversationis profectibus.

6) 9, 25: Et quidem tria quaedam praecipua in hoc opere nostrae salutis intueor: formam humilitatis, in qua Deus semetipsum exinanivit, caritatis mensuram, quam usque ad mortem et mortem crucis extendit, redemptionis sacramentum, quo ipsam mortem, quam pertulit, sustulit. Horum duo priora sine ultimo sic sunt ac si super inane pingas. Magnum profecto et valde necessarium humilitatis, magnum et omni acceptione dignum charitatis exemplum, sed non habent fundamentum ac proinde nec statum, si desit redemptio . . . . Ergo nec humilitatis exempla nec caritatis insignia praeter redemptionis sacramentum sunt aliquid.

Blicken wir von hier aus auf die Verwendung von Christi Todesleiden, die Bernhard in seinen Predigten über das hohe Lied vorträgt, so steht ihm hier freilich im Vordergrund der Gedanke, daß Christus sich bis zu Fleisch, Kreuz und Tod erniedrigt habe, um durch ein solches Maß von Liebe den Menschen zum Dank zu nötigen und vor Undank zu bewahren[1]). Wer durch den Glauben in die Gemeinschaft mit Christus getreten, der muß wandeln wie Christus gewandelt hat[2]). Diese ungemein häufigen Mahnungen sind aber doch auf Grund jener oben angeführten Regel zu begreifen. Das tritt uns z. B. deutlich in der 20. Predigt entgegen. Hier zeigt Bernhard wie Christus in seiner Liebewürdigkeit in seinem Erlösungswerk erkannt werde und daß wir dem entsprechend ihn lieben sollen. Das Werk der Erlösung aber setzt er in die Überwindung des Todes, die Versöhnung des Vaters und die Überlistung des Teufels[3]). Den Werken des heil. Bernhard entnehmen wir also, daß das mittelalterliche Verständnis des Werkes Christi freilich in erster Linie, in der Weise des Abälard, sich auf die Erweisung der Liebe Gottes in Christo richtet, durch welche wir, als durch ein Beispiel, zur Gegenliebe angeregt werden. Zum Anderen aber sehen wir, daß die einseitige Beschränkung, welche Abälard der Sache gegeben, sich doch mit dem religiösen Bewußtsein der Zeit nicht deckte. Das Werk Christi wurde immer auch als Versöhnung des Vaters und als Befreiung von den objektiven Mächten des Bösen, dem Tode und Teufel aufgefaßt.

Das zeigt sich auch darin, daß die nächstfolgenden Scholastiker beide Seiten zu vereinigen, oder doch neben einander zu stellen suchten, außerdem auch die Überwindung des Teufels — obwohl als untergeordnetes Moment wieder aufnahmen, ohne daß es ihnen freilich

1) In Cantic. serm. 11, 7.

2) Sermo 24, 8: Qui te dicis in Christo manere, debes sicut ipse ambulavit et tu ambulare. 1 Joh. 2, 6.

3) Sermo 20, 2: Ut patri nos reconciliet mortem fortiter subit et subigit, fundens pretium nostrae redemptionis sanguinem suum. Ergo nisi amasset dulciter, non me in carcere requisisset illa majestas; sed junxit affectioni sapientiam, qua tyrannum deciperet, junxit et patientiam, qua placaret offensum Deum patrem.

gelungen wäre, diese Momente zur organischen Einheit zu verbinden. Was insbesondere ihr Verhältnis zu Anselm betrifft, so erkennen sie sämmtlich die Thatsache der Genugthuung in dem Werk der Erlösung und Versöhnung an, schwanken aber in der Beantwortung der Frage, ob die Notwendigkeit der Satisfaktion eine absolute im anselmschen Sinne, oder eine nur relative sei; nicht wenige bleiben bei der bloßen Angemessenheit stehen. Ferner kommen sie, wie mir scheint, ganz von selbst dahin, Genugthuung und Strafe allmählich immer mehr zu identificieren, und neben dem Tode des Herrn auch sein Leiden und mit diesem die ethischen Momente seines Lebens hervorzuheben und für die Genugthuung geltend zu machen; das Alles nicht ohne den trübenden Einfluß der allgemeinen semipelagianischen Ansichten der Scholastik über Sünde, Gnade, Schuld und Verdienst.

Wir müssen uns darauf beschränken, diesen Verlauf der dogmatischen Entwicklung an einigen Beispielen nachzuweisen, denn sie spinnt sich bei den Scholastikern ab an einem endlosen Faden von Quästionen über Gnade und Verdienst, Loskaufung, Versöhnung, Satisfaktion, Sacrificium, der sich dann noch durch die Unterscheidungen innerhalb dieser Begriffe in Schuld und Strafe, zeitliche und ewige Strafe, absolute und relative Satisfaktion u. s. w. zu einem fast unentwirrbaren Gewebe zusammenflicht. Übersichtlichen Darstellungen begegnet man fast nirgends.

Am einfachsten ist noch die Lehre der Victoriner, bei denen sich der Einfluß Anselms noch deutlich zeigt. Nur halten sie dafür, daß Gott die Erlösung hätte auch auf andere Weise bewerkstelligen können, daß aber gerade dieser Weg der angemessenste war, weil er der Menschheit in Christi Vorgang ihre dereinstige Verklärung und das höchste Beispiel der Demut und Liebe vorhielt [1]).

Auf derselben Linie halten sich die Ausführungen des Robert Pullus in seinen Sentenzen. Auch er stellt das Recht des Teufels auf den Sünder in Abrede [2]). Christus hat also sein Opfer nicht dem Teufel, sondern Gotte dargebracht. Um den Preis dieser Darbringung hat es Gott gefallen, die Gefangenen zurückzuführen und

---

1) Hugo, De sacram. l. I p. 8 c. 4. 10. Vgl. Liebner, Hugo von St. Victor. 1834. S. 419. Engelhardt, Richard von St. Victor S. 140 f. Über Robert vgl. Bach a. a. O. II, 217. 219. 223.

2) Sent. l. IV c. 13 (Migne 186, 820).

ihren Verläumder zu erniedrigen[1]). Das war der geeignetste Weg, den Gottes Barmherzigkeit zur Rettung des Menschen einschlug[2]). Hier klingt der Gedanke Anselms an. Aber Robert erklärt andererseits, sich auf die Autorität Augustins berufend, daß der Weg der Menschwerdung und der Passion nicht der einzige war, welcher dem allmächtigen Gott zur Erlösung offen stand[3]). In diesem Zusammenhang wird die Wahl gerade dieses Modus der Erlösung dadurch motiviert, daß auf solche Weise wir die Größe der Liebe Gottes kennen lernen und hiedurch nicht davor zurückschrecken für Christum zu leiden[4]). Auch hier wird alsdann das Leben Christi unter dem Gesichtspunkt der Lehre und des Beispiels[5]) aufgefaßt. Es ist also zwar nicht die einseitige Ansicht Abälards, aber auch Anselms Lehre ist nicht voll verstanden und aufgenommen.

In dieser Weise stellt auch Peter der Lombarde die Sache dar. Bei ihm finden wir die bis dahin in der Entwicklung der Lehre aufgetretenen Momente, freilich ohne alle innere Einheit, neben einander gestellt. Man sieht an ihm recht deutlich, wie durch den Einfluß der gegensätzlichen Theorien Anselms und Abälards das Dogma auf's neue in Fluß zu kommen, aber auch in innere Widersprüche und Schwankungen zu geraten beginnt. Der Lombarde geht dabei von dem Gesichtspunkt des meritum aus, Lib. Sent. III, dist. 18, der bei Anselm noch ganz zurückfällt. Derselbe drückt eine nähere Beziehung der Leistung Christi auf die Menschheit aus als der der Genugthuung, und tritt von nun an an die

1) IV, c. 14, p. 821: Christus ergo factus obediens patri usque ad mortem, cui sacrificium obtulit nisi cui patiendo obedivit? . . . Hujus autem oblationis pro pretio placuit Deo captivos reducere, calumniatorem humiliare.

2) I, c. 15, p. 712: Mira impotentia si nisi moriendo hominem perditum restaurare non potuit. Sed potuit, quoniam juxta auctoritatem (nämlich Augustin, c. Faust. l. 28, de Trinit. XIII, c. 18, de agon. chr. c. 11.), sed nullus nostrae fragilitati convenientior. Vgl. III, c. 2 p. 766 C. IV, c. 13 p. 820 B. D. III c. 13 p. 773 A.

3) S. die vorige Anm.

4) IV, c. 13 p. 820: ut quantitate pretii quantitatem nobis sui innotesceret amoris nostrique peccati, c. 14 p. 821 C.

5) III, c. 28 p. 801: ne solo exemplo prodesset bonae vitae ex ipsa authenticam doctrinam adjecit. Et quoniam nova et inaudita inducebat, mirandam doctrinam miraculis confirmabat.

Spitze. Als Gottmensch und Erlöser besaß Christus seiner Menschheit nach die absolute Fülle der Gnade, ihr Vollmaß wohnte ihm ein, und mußte ihm einwohnen, wenn er sie Andern mitteilen sollte (gratia habitualis, Dist. 13). Vermöge dieser Gnade kann er sich ein Verdienst erwerben, und hat er auch wirklich etwas verdient, sowohl für sich als für uns. Sich selbst hat er die Verklärung und die Leidensfreiheit des Leibes verdient, und zwar schon von der Conception an, durch seine Liebe, Gerechtigkeit, Demut und die übrigen Tugenden so sehr als durch sein Martyrium. Zu diesem Zweck aber hat es seiner Passion nicht bedurft. Dieselbe dient zu unserer Erlösung und Seligkeit [1]). Indem nun der Lombarde auf diesen Punkt näher eingeht, sagt er, durch den Tod Christi seien wir von dem Teufel, der Sünde und der Strafe befreit, aber diese Reihenfolge wird gleich umgekehrt. Denn, sagt er, vom Teufel hat uns Christus erkauft, indem von der Sünde, durch die uns der Teufel gefangen hielt; von der Sünde aber insofern, als sein Tod der höchste Thatbeweis der Liebe Gottes gegen die Sünder ist, der die Gegenliebe in uns wecken muß [2]). Indem also Christus uns von den Sünden derart befreit hat, sind wir von der Knechtschaft des Teufels losgekommen. Hier spielt auch der Gesichtspunkt der Überlistung des Teufels hinein. Christus hat nämlich dem Teufel sein Kreuz als Falle entgegengehalten und hat sein Blut als Köder verwandt [3]). Das so geschilderte Werk Christi bewirkt unsere Versöhnung mit Gott. Denn nicht so verhält es sich damit, als ob erst Christus Gott mit uns versöhnt und Gott nun die, welche er gehaßt, zu lieben begonnen habe. Gott hat die Menschen auch

---

1) Sent. III Dist. 18, 2. 4. 5.

2) Dist. 19, 1: In eo quod sumus justificati id est a peccato soluti, a diabolo sumus liberati, qui nos vinculis peccatorum tenebat. Sed quomodo a peccatis per Christi mortem soluti sumus? Quia per ejus mortem, ut ait apostolus, Rom. 8. commendatur nobis charitas Dei, i. e. apparet eximia et commendabilis charitas Dei erga nos in hoc, quod filium suum tradidit in mortem pro nobis peccatoribus. Exhibitâ autem tantae erga nos dilectionis arrhâ et nos movemur accendimurque ad diligendum Deum, qui pro nobis tanta fecit, et per hoc justificamur, i. e. soluti a peccatis justi efficimur. Mors ergo Christi nos justificat, dum per eam charitas excitatur in cordibus nostris. Vgl. dist. 27, 1.

3) ibid.

als Sünder schon von Anfang an geliebt. Darin bestehe die Versöhnung, daß Christus das auf Seite des Menschen stattfindende Hindernis eines gottgefälligen Verhältnisses hinweggeräumt habe[1]). Diese Darstellung entspricht im Wesentlichen der des Abälard. Als drittes Moment nennt er dann allerdings noch die Befreiung von der Strafe und Schuld. Von der Schuld habe uns Christus durch sein Opfer erlöst, nicht so, daß sie nicht mehr bestehe, sondern so, daß sie uns nicht mehr unter ihre Haft beschließe. Die Erlösung von der Schuld involviere die Erlassung der ewigen Strafe. Von der zeitlichen Strafe heißt es dann weiter, daß die kirchliche Erlassung, in der Taufe und Pönitenz, durch jene ergänzt werde. Non enim sufficeret illa poena, qua poenitentes ligat ecclesia, nisi poena Christi cooperaretur, qui pro nobis solvit (Dist. 19, 4). Warum aber die Vollziehung der Strafe an Christo nötig war und wie überhaupt dieser dritte Punkt mit seinen vorherigen Aussagen zusammenzudenken sei, das wird von dem Magister sententiarum nicht weiter erklärt. Diese Sätze sind somit dem von ihm gegebenen Entwurf nicht conform[2]). Es kommt also auch hier zu keiner klaren Aussage von der Versöhnung. Die abälardische Theorie geht unausgeglichen her neben Elementen der altkirchlichen Auffassung. Auch die folgenden, Alexander von Hales, Bonaventura[3]) u. A. kommen teils im engeren, teils im entfernteren Anschluß an Anselm oder unter Vermischung der objektiven und subjektiven Seite

---

1) Dist. 19, 6: . . . non sic intelligendum est, quasi nos ei (i. e. Deo) sic reconciliaverit Christus, ut inciperet amare quos oderat sicut reconciliatur inimicus inimico, ... sed jam nos diligenti Deo reconciliati sumus . . . . quomodo ergo nos diligenti Deo sumus reconciliati? Propter peccatum cum eo habebamus inimicitias, qui habebat erga nos charitatem etiam quum inimicitias exercebamus adversus eum operando iniquitatem. Ita ergo inimici eramus Deo sicut justitiae inimica sunt peccata et ideo dimissis peccatis tales inimicitiae finiuntur et reconciliamur justo, quos ipse justificat. Christus ergo dicitur mediator eo quod medius inter Deum et homines ipsos reconciliat Deo.

2) Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Aufl. I, S. 57.

3) Alex. Summ. p. III qu. 1 membr. 4—7. Bonavent., Breviloquium p. IV c. 1 (ed. Hefele p. 127). Vgl. Thomasius, Christologie 3. Aufl. Bd. II, S. 153 ff.

der Sache, nicht eben weiter. Die verschiedenen Gesichtspunkte gehen neben einander her, bis es zu einer bestimmten und zwar gegensätzlichen Theorie durch Thomas von Aquino und Duns Scotus kommt.

Zwar läßt auch Thomas den eigentlichen Nerv der anselmischen Theorie, die innere Notwendigkeit einer Genugthuung, fallen. Summa III, qu. 46 art. 1—3: Gott hätte unbeschadet seiner Gerechtigkeit auch ohne Satisfaktion die Menschen von der Sünde befreien, ohne Strafe die Schuld erlassen können, denn auch die Gerechtigkeit steht unter dem absoluten Willen. Weil die Sünde persönliche Beleidigung Gottes ist und er hinsichtlich derselben nicht Jemand anders zu berücksichtigen hat, kann er sie, wenn er will wie ein Privatmann, aus Barmherzigkeit vergeben[1]) und ungestraft lassen. Das Leiden Christi aber sei der schicklichste und zweckmäßigste Weg zur Erlösung des Menschengeschlechtes gewesen, sofern auf diese Weise eine Reihe anderer auf das Heil des Menschen bezüglicher Motive in Wirksamkeit treten. Der Mensch erkennt nämlich an Christi Leiden das Maß der Liebe Gottes, er empfängt dadurch ein Beispiel des Gehorsams, der Demut und anderer Tugenden; er erhält nicht nur die Befreiung von der Sünde, sondern auch die gerechtmachende Gnade. Ferner wirkt der Gedanke durch Christi Blut befreit zu sein, als mächtiger Impuls, fortan sich von Sünden rein zu erhalten. Endlich ist auf diese Weise der Teufel von dem Menschen überwunden worden (vincere) dem entsprechend, daß er den Menschen betrog. Thomas hebt dabei hervor, daß der Teufel zwar ungerechter Weise den Menschen angegriffen hatte, daß aber Gott gerechter Maßen den Menschen der Knechtschaft des Teufels überlassen habe. — So nun, als das entsprechendste Mittel zum Zweck, erscheint die Satisfaktion dem Thomas dann auch wieder als eine Notwendigkeit, nur nicht als absolute, sondern als hypothetische.

In der weiter folgenden ausführlichen Erörterung hebt jedoch Thomas eine Reihe von Momenten hervor, die zum Teil als ein

---

1) Art. 2: si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit injuriam, sicut quicunque homo, qui remittit offensam in se commissam absque satisfactione misericorditer et non injuste agit.

Gewinn für das Dogma angesehen werden können, und die wir deshalb zusammenfassen [1]).

Christus kommt Thomas in seiner mittlerischen Stellung nach seiner menschlichen Natur in Betracht. Als Mensch war er geeignet die Menschen mit Gott zu verbinden, indem er ihnen die Gebote und Gaben Gottes darbot und für sie Gott Sühne leistete [2]). Erstlich bleibt Thomas dabei nicht bei dem Tode Christi stehen, sondern legt alles Gewicht auf das Leiden, welches er ethisch zu vertiefen sucht, qu. 46 art. 4—7. Christus, sagt er, hat alles menschliche Leid erduldet [3]), indem er von Menschen aller Art, von Juden und Heiden, von Männern und Weibern (wie den, Petrus beschuldigenden Mägden), von Fürsten und vom Volk, von Feinden und Bekannten, an Gut und Ehre, an Seele und Leib, an allen Teilen des Körpers, durch alle Sinne litt. Deshalb war auch der Schmerz, den er dabei empfand, der größeste, der überhaupt in dem gegenwärtigen Leben erduldet werden kann; und das nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich: ein wahrer tiefer Schmerz, wegen der Reinheit der Trauer und des Mitgefühles mit unseren Sünden (non solum dolendo, ut patiens per vulnera, sed etiam condolendo, ut patiens propter nostra delicta [4]). Insbesondere war es die Freiwilligkeit dieses Leidens zum Zweck der Erlösung und die Größe der Liebe und des Gehorsams darin, was seine Passion zur entsprechenden Satisfaktion für die Sünde und Schuld des Menschengeschlechtes machte. Es tritt nämlich hier die Regel in Geltung, daß derjenige für eine Beleidigung genug thut, der dem Beleidigten etwas darbringt, was dieser gleichermaßen oder mehr liebt als

---

1) Sie finden sich jedoch andeutungsweise schon bei Alexand. v. Hales und bei Bonaventura.

2) p. III, qu. 26 art. 2: Inquantum etiam est homo, convenit ei conjungere homines Deo, praecepta et dona hominibus exhibendo et pro hominibus Deo satisfaciendo et interpellando.

3) Nämlich secundum genus, nicht secundum speciem. Art. 5.

4) art. 6: Qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cujuscunque contriti, tum quia ex majori sapientia et charitate processit, ex quibus dolor contritionis augetur, tum etiam quia pro omnibus peccatis simul doluit. Doch setzt Thomas a. a. O. art. 8 hinzu, daß dieser höchste Leidensschmerz den Genuß der Seligkeit, in dem sich die Seele Jesu befand, wenigstens in der höheren Seite derselben nicht aufgehoben habe.

er die Beleidigung haßt [1]). Dieses nun ist hinsichtlich des Leidens Christi der Fall. Vermöge der Größe der Liebe, die das Motiv desselben war, vermöge des Wertes seines Lebens, der Allgemeinheit und Größe seines Leidens, bietet er Gott nicht nur eine genügende, sondern eine über das Nötige hinausgehende Genugthuung dar [2]). — Wiederholt macht Thomas dieses Leiden neben dem absoluten Wert jenes Lebens geltend und sucht in dessen ethischer Qualität einen Ersatz zu gewinnen sowohl dafür, daß Christus nur seiner Menschheit nach litt (qu. 46 art. 12), als dafür, daß er nicht die ewigen Strafen litt, die er auch nicht habe leiden können (qu. 46 art. 6) [3]). Ja er geht darin so weit, daß er qu. 47 art. 2 die obedientia des Erlösers in Leiden und Tod geradezu als die Erfüllung aller Gebote, sowohl des moralischen der Liebe zu Gott und zu den Nächsten, nach Joh. 14, 31 und Gal. 2, 20, als aller Ceremonialgesetze, sofern alle alttestamentlichen Darbringungen nur Vorbilder dieses wahren Opfers waren, betrachtet, und diesen Leidensgehorsam in Liebe, im Gegensatz zu Anselm, als einen freien bezeichnet, wodurch Christi Tod erst zum wahren, gottwohlgefälligen Opfer geworden sei: ipsa mors Christi fuit quoddam sacrificium acceptissimum Deo (Eph. 5, 2); obedientia vero omnibus sacrificiis antefertur (1 reg. 15, 22). Et ideo conveniens fuit, ut sacrificium passionis et mortis Christi ex obedientia procederet. Durch das Opfer Christi aber, als eines Gott über Alles genehmen Opfers, sind wir Gotte versöhnt worden. Obgleich nämlich Gott uns stets geliebt hat, so haßte er uns doch um unserer Sünde willen. Indem Christus den Grund zu diesem Haß durch sein Leiden aufhob, hat er Gott mit uns versöhnt. Die That aber der Menschen, welche Christum umbrachten, ist nicht im Stande wiederum den Zorn Gottes hervorzurufen, eben angesichts des Leidens

---

1) Qu. 48 art. 2: ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam.

2) ib.: Et ideo passio Christi non solum sufficiens sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis.

3) qu. 48 art. 2, wo er damit den Einwand widerlegt: Satisfactio importat aequalitatem quandam ad culpam, cum sit actus justitiae; sed passio Christi non videtur esse aequalis omnibus peccatis humani generis, quia Christus non est passus secundum divinitatem, sed secundum carnem.

Christi, da ja dieses den Zweck hat, Gott mit dem gesammten Menschengeschlecht zu versöhnen [1]). Thomas bemüht sich also das Leben Jesu in seiner ethischen Eigentümlichkeit als für die Versöhnung bedeutsam zu verwerten. Dieses stellt einen Fortschritt über die einseitig auf den Tod des Herrn gerichtete anselmische Theorie dar. Freilich ist auch Thomas' Ansicht nicht frei von Widersprüchen. Der Tod Christi soll das Äquivalent für die unendliche Gott durch die Sünde zugefügte Beleidigung sein. Indem aber Christus eine Überbietung dieses notwendigen Thuns beigelegt ist, erhellt es, daß der Begriff der Genugthuung bei Thomas keine sichere Stelle hat; da ja im Begriff der Genugthuung die Äquivalenz der Leistung mit dem zu leistenden enthalten ist [2]).

Zum Anderen stellt Thomas das Leiden Christi unter den Gesichtspunkt des Verdienstes. Wie Jemand, der sich mehr anmaßt als ihm gebührt, durch eine Rechtsverminderung gestraft wird, so kommt dem, der sich aus gerechtem Willen das ihm Zustehende entzog, ein Lohn zu. An diesem Maßstab gemessen hat Christus durch sein Leiden die Erhöhung verdient (qu. 49 art. 6). Bedeutsam ist nun die Art, wie Thomas die Übertragung des Verdienstes des Leidens Christi an die Erlösten erklärt. Es geschieht dies durch die Idee des Hauptes. Als der gottmenschliche Mittler verhält sich nämlich Christus zu der Gemeinde der Erlösten, die einen mystischen Organismus bildet, wie das Haupt zum Leibe, und zwar einmal, sofern das Haupt der oberste und erste Teil des Leibes ist, zweitens, sofern es der Sitz aller Organe und Sinne, und drittens der Punkt ist, von welchem aus die gesammte Bewegung der Glie-

1) qu. 49 art. 4: Est enim hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum placetur Deus, sicut homo offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum, quod ei exhibetur. — Et similiter tantum bonum fuit, quod Christus voluntarie passus est, quod propter hoc bonum in natura humana inventum Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos, qui Christo passo conjunguntur. . . . Deus diligit omnes homines quantum ad naturam, quam ipse fecit; odit tamen eos quantum ad culpam, quam contra eum homines committunt . . . . . . per passionem Christi sublata est odii causa tum per ablationem peccati tum per recompensationem acceptabilioris boni . . . . passio Christi magis valuit ad reconciliandum Deum toti humano generi quam ad provocandum ad iram.

2) Vgl. Ritschl a. a. O. I, S. 69.

der ihren Anfang nimmt und geleitet wird. Dies Alles gilt auch von Christo geistiger Weise. (Qu. 8 art. 1. 3. 4). Er steht wegen seines unmittelbaren Verhältnisses zu Gott, als der primitive und ursprüngliche Besitzer der Gnade über Allen, er besitzt die gratia in ihrer absoluten Fülle und hat die Kraft, sie in alle Glieder des mystischen Leibes der Kirche ausfließen zu lassen (qu. 7 art. 1 u. 9). So bildet Er mit der Kirche ein Ganzes. Und dieses Verhältnis umfaßt an sich die ganze erlöste Menschheit, sowohl der Zeit als der Zahl nach; die Gläubigen actu, die Ungläubigen potentia. Vermöge dieses Verhältnisses kommt Alles, was das Haupt hat und thut, seinen Gliedern zu Gute, denn Christus hat die Gnade nicht als einzelne Person empfangen, sondern als das Haupt der Gemeinde, damit sie von ihm auf sie übergehe [1]). Dies gilt nun zwar nach Thomas zunächst von der gratia, die Christus selbst persönlich besitzt, es gilt aber auch von seinem Leiden, sofern es unter den Begriff des meritum fällt. Und unter diesen fällt es, sofern es eine freie Leistung ist: secundum quod eam (passionem) aliquis voluntarie sustinet (qu. 48 art. 1). Darum bezieht sich die Satisfaktion Christi auf alle seine Glieder, wie in dem Maß als zwei Personen durch Liebe eins geworden sind, die eine für die andere genugthun kann [2]). Es hat uns Christus durch sein Leiden die Vergebung der Sünden erworben wie etwa eine verdienstliche durch die Hand verrichtete Handlung den Menschen von einer Sünde reinigt, die er mit den Füßen begangen hat. Der ganze Leib Christi kommt also als eine Person mit ihm in Betracht [3]). So umfassend

---

1) Quaest. 48, art. 1: Christo data est gratia non solum sicut singulari personae, sed in quantum est caput ecclesiae, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra.

2) Art. 2: caput et membra sunt quasi una persona mystica et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra.

3) Qu. 49, art. 1: Secundo passio Christi causat remissionem peccatorum per modum redemptionis. Quia enim ipse est caput nostrum per passionem suam . . . . . . liberavit nos tamquam membra sua a peccatis quasi per pretium suae passionis, sicut si homo per aliquod opus meritorium, quod manu exerceret, redimeret se a peccato, quod pedibus commisisset. Sicut enim naturale corpus est unum, ex membrorum diversitate consistens, ita tota ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus.

ist die Anwendung, die Thomas von dem Begriff des Hauptes macht; in ihm liegt auch der Gedanke der Stellvertretung, wie er denn gerade von ihm aus den Einwand beseitigt, daß doch eigentlich der genugthun sollte, welcher sündigt, nicht aber der Unschuldige; ad hoc dicendum: quod caput et membra sunt quasi una persona mystica, qu. 48 art. 2. Diese Wendung des Gedankens findet man auch schon bei Bernhard[1]) und Alexander v. Hales.

In der 48. und 49. Quästion handelt Thomas de modo efficiendi passionis Christi und de effectibus passionis Christi. In der Art, wie er diese Fragen behandelt, zersplittert er nun allerdings das Dogma wieder so sehr, daß es zu keiner einheitlichen Vorstellung kommt. Denn was den modus efficiendi betrifft, so stellt er das Leiden Christi (qu. 48) unter den Gesichtspunkt des meritum (art. 1), der satisfactio (art. 2), des sacrificium (art. 3) und der redemtio (art. 4), ohne das innere Verhältnis dieser Begriffe zu einander zu erörtern. Als Wirkungen des Leidens aber nennt er in der folgenden Quästion die Befreiung von der S ü n d e, von der Gewalt des T e u f e l s, von der Verhaftung zur S t r a f e, die V e r s ö h n u n g mit Gott, die E r ö f f n u n g der Pforte des Himmels (qu. 49 art. 1–5). Auch hier sind diese Momente weder unter einander vermittelt, noch sind sie in ein Verhältnis zu dem vierfachen Modus gesetzt. Doch ist jedenfalls der Begriff der S a t i s f a k t i o n der durchschlagende, und ihre nächste Wirkung als E r l ö s u n g von der Sünde, ihrer Macht, Strafe und Schuld bestimmt, und zwar nicht nur der E r b s ü n d e, sondern auch aller aktuellen Sünden, qu. 48 art. 4: passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu poenae generis humani. Qu. 49 art. 5: per passionem Christi liberati sumus non solum a peccato communi totius humanae naturae et quantum ad culpam et quantum ad reatum poenae, ipso solvente pretium pro nobis, sed etiam a peccatis propriis singulorum, qui communicant ejus

1) De erroribus Abael. c. 6 § 15: Homo siquidem qui debuit, homo qui solvit. Nam si unus, inquit, pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt (2 Cor. 5, 14), ut videlicet satisfactio unius omnibus imputetur sicut omnium peccata unus ille portavit, nec alter jam invenietur qui forefecit, alter qui satisfecit, q u i a c a p u t e t c o r p u s u n u s C h r i s t u s. S a t i s f e c i t e r g o c a p u t p r o m e m b r i s, C h r i s t u s p r o v i s c e r i b u s s u i s.

passioni per fidem et charitatem et fidei sacramenta[1]). Die Versöhnung mit Gott endlich hat diese dreifache Befreiung zur Voraussetzung und sie wurde insofern durch das Leiden Christi bewirkt, „als es die Sünde, die die Menschen zu Feinden Gottes machte, entfernt hat und zugleich das angemessenste Opfer ist“.

Daneben aber gewahren wir auch bei Thomas jenes Schwanken zwischen der objektiven und subjektiven Seite der Versöhnung. Es zeigt sich schon darin, daß er häufig die faktische Befreiung von der Sünde der Vergebung oder Straferlassung voranstellt und erstere sich durch die menschliche Liebe vermitteln läßt, wodurch es dann den Anschein gewinnt, als ob auch die letztere erst in Folge der ersteren eintrete. Die Liebe Christi, welche in seinem Leiden offenbar wird, drängt uns zur Gegenliebe und durch diese erlangen wir Vergebung der Sünden[2]). Es ist die objektive und subjektive Seite der Versöhnung hier also nur äußerlich nebeneinandergestellt. Im Zusammenhang hiemit steht es, daß Thomas die Geschehnisse des irdischen Lebens Christi gewöhnlich unter dem Gesichtspunkt des uns gegebenen Beispiels auffaßt[3]). Außer dieser im Leiden Christi liegenden Aufforderung zur Liebe wird nach derselben Stelle die Vergebung noch auf eine doppelte Weise bewirkt, indem jenes Leiden der Kaufpreis für unsere Sünden ist; und indem das Fleisch, in welchem Christus gelitten, die göttliche Kraft hat, die Sünde zu vertreiben. Ebenso steht es, wenn Thomas sagt, daß wir durch Christi Leiden zwar von der Schuld befreit sind, aber daß wir ihm nun gleich werden müssen (oportet nos ei configurari). Dieses sei in der Taufe geschehen. Wenn nun Jemand nach der Taufe sündigt, so müssen wir Christo gleich werden durch Ertragung von Strafe und Leid[4]). Die Befreiung von der Strafe ist also keine für immer genügende, es ist zur Vergebung der Sünde noch ein menschliches Erleiden erforder-

1) Einfacher stellt Thomas die Lehre dar in seinem Commentar zu den Sentenzen des Pet. Lombardus L. III dist. 19.

2) Qu. 49 art. 1: Wir erlangen die Vergebung der Sünden: primo quidem per modum provocantis ad caritatem, Rom. 5, 8 . . . . . Per caritatem autem consequimur veniam peccatorum, Luc. 7, 47.

3) S. z. B. Pars III, qu. 37, art. 1. 4; qu. 39, art. 2; qu. 40, art. 2; qu. 41, art. 1.

4) Qu. 49, art. 3. ad 2.

lich. — Es ist unverkennbar der Einfluß der scholastischen Lehre von der Rechtfertigung = Heiligung, der hier störend und verwirrend auf das Dogma von der Versöhnung einwirkt. Der Gedanke der Nachfolge Jesu tritt in den Dienst der kirchlichen Forderung guter Werke.

Daß Thomas eine satisfactio non solum sufficiens, sed etiam superabundans lehrt, haben wir bereits bemerkt [1]).

Und eben dies ist der Punkt, an dem ihm Duns Scotus mit seiner Acceptationstheorie entgegentrat [2]). Duns stellt die Unendlichkeit der menschlichen Schuld in Abrede. Die dafür angeführte innere Unendlichkeit der Sünde führe zum Manichäismus und die Regel, daß die Sünde so groß sei als der ist, gegen welchen sie gerichtet — diese Regel ist falsch. Nur in Hinsicht dessen, wovon man sich in der Sünde abwendet, kann sie in gewissem Sinn als unendlich bezeichnet werden (a. a. O. qu. unic. § 13. 14). Ebenso leugnet Duns die Unendlichkeit des Verdienstes Christi. Dasselbe ist vielmehr nach jeder Richtung hin endlich. Es ist endlich, weil Christus es nach seiner menschlichen Natur vollbracht, denn vom Logos kann kein Verdienst ausgesagt werden. Ebenso ist es endlich im Hinblick auf den Zweck, auf den es abzielt [3]). Nun ist nach dem Gottesbegriff des Duns etwas gut, weil es so von Gott gewollt wird und nicht umgekehrt. Also ist auch das Verdienst Christi nur insofern gut und Verdienst, als es von Gott dafür angenommen wird [4]). In gewissem Sinn, sofern nämlich das Verdienst Christi von Gott für unendlich Viele angenommen wird, kann es als un-

1) Bonavent. Breviloq. IV, 7 sagt nur: in Christo fuit omnis meriti perfectio et plenitudo.

2) Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus Lib. III dist. 19.

3) III, Dist. 19 quaest. unica § 7: dico quod meritum Christi fuit finitum, quia a principio finito essentialiter dependens, etiam accipiendo ipsum cum omnibus respectibus sive cum respectu ad suppositum Verbi sive cum respectu ad finem, quia omnes respectus isti erant finiti. Et ideo quomodocunque circumstantionatum finitum erat, aut si fuit infinitum, tunc non fuit meritum plus secundum velle creatum quam secundum velle Verbi increatum.

4) ib: Dico quod sicut omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo volitum, et non e converso, sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur et ideo meritum, quia acceptatum, non autem e converso quia meritum est et bonum, ideo acceptatum.

endlich bezeichnet werden [1]). Dieses wird auch dem Einwand gegenüber bemerkt, daß, wenn die Fortpflanzung der Menschen stets fortdauere und doch Allen das Verdienst Christi zu Gute kommen soll, dasselbe unendlich sein müsse. Die Zahl der Erwählten ist eine beschränkte und bestimmte. Da das Verdienst Christi nur diesen zu Gute kommt, so erhellt, daß das Verdienst Christi endlich ist. Nur aus Akkomodation an den Sprachgebrauch, indem die Zahl derer, für welche jenes Verdienst in Betracht kommt, für uns nicht bestimmbar ist, gilt also die Bezeichnung des Verdienstes Christi als unendlich [2]). — Nicht in dem objektiven Wert des Leidens Christi ist somit die Erlösung begründet, sondern in der willkürlichen divina acceptatio liegt die letzte Ursache des Verdienstes des Erlösers. Diesen Gedanken verdeutlicht Duns dadurch, daß er zu zeigen versucht, daß nicht nur ein guter Engel, sondern auch ein bloßer Mensch (unus purus homo), wenn er sündlos empfangen und von Gott mit dem höchsten Maß der Gnade ausgerüstet worden wäre, uns die Vergebung der Sünde und die Seligkeit hätte erwerben können. Ja sogar das setzt er als möglich, daß jeder Mensch, wenn ihm die gratia prima nur gegeben würde, sich die Aufhebung der Sünde verdiente. Hieraus folgt — und damit wendet sich Duns direkt gegen Anselm — daß die Versöhnung durch Christus an sich nichts Notwendiges war. Notwendig ist sie nur in Hinsicht der voraufgegangenen Vorherbestimmung Gottes über die Art der Erlösung [3]). Da aber Gott nie notwendig, sondern stets zufällig handelt, so ist die Prädestination selbst und somit auch die Versöhnung ein Zufälliges. Diese sonderliche Form der

---

1) Ib.: Tamen ex circumstantia suppositi et de congruo ratione suppositi, habuit quandam rationem extrinsecam, quare Deus potuit acceptare illud in infinitum scilicet extensive pro infinitis. . . . . . Pro quantis autem et pro quot Deus voluit passionem illam sive bonum velle acceptare, pro tot sufficit . . . . . non fuit acceptabilis pro infinitis, sicut nec in se fuit formaliter infinita.

2) Vgl. Ritschl a. a. O. I, S. 78.

3) dist. 20 qu. unic. § 10: quod omnia hujusmodi, quae facta sunt a Christo circa redemptionem nostram, non fuerunt necessaria nisi praesupposita ordinatione divina, quae sic ordinavit fieri et tunc tantum necessitate consequentiae necessarium fuit, Christum pati. Sed tamen totum fuit contingens simpliciter et antecedens et consequens. Die Kritik der anselmischen Theorie ib § 7—9.

Versöhnung ist aber deshalb gewählt worden, weil Christus den Verirrungen des Judentums gegenüber nicht schweigen mochte, sondern durch Wort und Werk die Juden ihres Irrtums überführen und mit der Wahrheit belehren wollte. Zum anderen ist diese Form der Erlösung deshalb beliebt worden, weil gerade, wenn die Erlösung auch auf anderem Wege hätte erlangt werden können, wir jetzt Christus für dieselbe besonders verpflichtet sind und zur Liebe gegen Gott und ihn angelockt werden[1]). — Die Thatsache der durch das Leiden und Sterben Christi gewirkten Versöhnung entzieht sich also gänzlich dem menschlichen Verständnis. Die einzige praktische Vorstellung, die wir uns aus der Betrachtung des Erlösungswerkes bilden können, ist die, daß wir auf diesem Wege am ehesten zum Dank und zur Liebe gegen Gott bestimmt werden konnten. Der Gedanke des Abälard klingt also auch hier durch.

Es leuchtet von selbst ein, wie oberflächlich diese Theorie ist, die eigentlich gar keine Versöhnung kennt und das was sie so nennt überdies als ein Zufälliges ansieht, für das man ein gewisses Verständnis nur von der so am sichersten erreichten Umstimmung des Menschen her gewinnt. Sie hängt auf der einen Seite mit dem Pelagianismus des Duns Scotus, auf der andern mit seinem Prinzip von der absoluten Freiheit Gottes, die er aber als Willkür faßt, zusammen. Seine zahlreiche Schule hielt sie in demselben Maße fest, wie die thomistische die Theorie ihres Meisters, und der spätere Nominalismus, zu dem Duns Scotus selbst hinübergeleitet hatte, begünstigte sie entschieden. Die namhaftesten Scholastiker dieser letzten Periode sind ihr zugethan. So lehrt Durandus von St. Pourçain, den man gewöhnlich noch zu den Thomisten

---

1) ib.: Unde credendum est, quod ille homo (d. h. Christus) passus est propter justitiam, vidit enim mala Iudaeorum, quae fecerant. . . . . . Christus igitur volens eos ab errore illo revocare per opera et sermones, maluit mori quam tacere, quia tunc erat veritas dicenda Iudaeis, et ideo pro justitia mortuus est. Tamen de facto sua gratia passionem suam ordinavit et obtulit patri pro nobis et ideo multum tenemur ei. Ex quo enim aliter potuisset homo redimi et tamen ex sua libera voluntate sic redemit, multum ei tenemur et amplius quam si sic necessario et non aliter potuissemus fuisse redempti: ideo ad alliciendum nos ad amorem suum, ut credo, hoc praecipue fecit et quia voluit hominem amplius teneri Deo. . . . . . . et haec est congruitas non necessitas.

zählt, mit der gleichen Begründung wie Duns, eine satisfactio secundum acceptationem gratuitam [1]). Wilhelm Occam, der Erneuerer des Nominalismus, übergeht zwar in seinem Commentar zum Lombarden die Versöhnung gänzlich, aber in den Quodlibeta berührt er sie. Gabriel Biel erörtert in der zwanzigsten Distinktion des dritten Buches seines Sentenzencommentares die Frage, ob die Erlösung der Menschheit notwendig durch die Passion Christi habe geschehen müssen. Er bekämpft die Meinung des Anselm mit den von Duns vorgetragenen Gründen. Ebenfalls im Anschluß an Duns versucht er die Angemessenheit dieser Art der Erlösung zu erweisen, indem wir so am ehesten zur Liebe gegen Gott und Christus gewonnen werden, ohne welche die Erlösung doch keinen Nutzen für uns hätte [2]). Der spanische Theologe Michael de Placois (im 16. Jahrh.) stellt jene nominalistische Lehre so dar, daß das Werk Christi an sich den gleichen Wert hatte wie das eines Menschen. Beide hätten an sich nicht genügt. Durch die göttliche acceptatio aber hätte das eine so gut als das andere genügen können. Es ist nur convenientius, daß Christi Werke von Gott acceptiert wurden [3]).

Blicken wir von da zurück, so steht Anselm ohnerachtet des durchgreifenden Einflusses, den er auf die Entwicklung des Dogmas ausgeübt hat, doch ziemlich einsam da. Die volle Consequenz seines Systems hat sich nicht zur Herrschaft durchgearbeitet und konnte es auch nicht, weil es zu abstrakt, zu künstlich und mit mehrfachen Mängeln behaftet war. Aber ebensowenig konnte sich die rein subjektive Fassung Abälards, obgleich dieselbe auch bei allen späteren Darstellern verwertet worden ist, zur Geltung bringen. Sie widersprach, in dem Gegensatz, in den sie sich stellte, dem allgemeinen

1) Vgl. Baur, die christl. Lehre von der Versöhnung (1838) S. 270.

2) in Sent. III dist. 20 qu. unic. art. 3 dub. 2: multo magis tenemur Deo eo quod Christus alio modo redimere potuit et hunc poenalem modum redimendi propter nos elegit, quo magis ad fructum redemptionis aptaremur .... nam per hunc modum, quo nobis palam ostendit amorem suum per hoc, quod in nullo pater filio pepercit, sed nec filius sibi ipsi, nos validissime ad suum amorem allexit, sine quo amore nihil nobis prodesset ejus redemptio. Unde nihil magis indiguit ad amandum quam amor praeveniens.

3) Baur a. a. O. S. 271.

Glauben. Von der thomistischen Theorie hat wenigstens der Satz von der Unendlichkeit des Verdienstes Christi die kirchliche Sanktion erlangt. Er ist in die Bulle Unigenitus v. J. 1343 aufgenommen, und zwar so, daß er da zugleich der Theorie von dem unendlichen Schatz der Kirche und vom Ablaß zur Stütze dienen muß [1]). Auch die Art, wie sich die thomistische Lehre mit dem Gedanken Abälards zu vermitteln sucht, konnte der kirchlichen Strömung zusagen, weil sie in der Anwendung der herrschenden Lehre von der fides charitate formata und von dem meritum noch immer Raum genug darbot. An sich aber war diese Modifikation der anselmschen Satisfaktionslehre eine Halbheit, welche die Großartigkeit jener verderbte, und statt sie wirklich fortzubilden, heterogene Elemente in sie einflocht. Insbesondere hat sie den hohen Ernst derselben abgeschwächt. Ein tieferes Bewußtsein der Sünde, wenn es wieder erwachen wird, wird darin keine Beruhigung mehr finden. Der richtige, auch von den Thomisten anerkannte Grundsatz, daß die Sünde eine Beleidigung der göttlichen Majestät ist, forderte einen andern Ausbau des Dogmas. Nehmen wir hinzu, daß neben der thomistischen Lehre die nominalistische wissenschaftlich in gleicher Geltung bestand, so können wir, im Ganzen angesehen, nicht sagen, daß die Scholastik von Anselm abwärts das Dogma wesentlich weiter gefördert habe. Die verschiedenen Deutungen der Versöhnung sind nicht zur Einheit unter einander vermittelt, sondern kreuzen sich. Dazu kommt, daß man es versäumte, das Dogma in Beziehung zu setzen zu den Bedingungen der Seligkeit, zur Rechtfertigung und zum Glauben.

Dennoch ist auch Anselms Gedanke nicht ohne nachwirkenden Einfluß geblieben. Obgleich nämlich in der praktischen Betrachtung der Passion Christi dieselbe häufig nur mit dem Zweck Mitleid und Teilnahme hervorgerufen dargestellt wird und sich daran die Forderung schließt, Christo aus Dankbarkeit in guten Werken nachzufolgen, so kann doch gesagt werden, daß aus der ganzen Bewegung der Doppelgedanke einer Satisfaktion durch den Tod Christi und einer Vermittlung der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade, die sich darin vollzieht, als Gemeingut sich abgesetzt hat. Irgendwie klingt er überall nach. Er findet sich in der gesammten spä-

---

1) S. Gieseler, K.-Gesch. II, 3, 283.

teren Theologie des Mittelalters, z. B. bei Innocenz III.[1]), bei Johann Gerson, Petrus von Alliaco, Gabriel Biel[2]), insbesondere in der praktischen Litteratur. Eben hier hat er die streng scholastische Form abgestreift, durch die Einsetzung ethischer Elemente sich modificiert und sich in ein mehr volkstümliches Gewand gekleidet[3]).

In dieser Form hat die Reformation unser Dogma vorgefunden und fortgebildet.

---

1) Modum invenit Deus, per quem satisfecit tam misericordiae quam justitiae; judicavit igitur, ut assumeret filius in se poenam pro omnibus et donaret per se gloriam universis.

2) Vgl. die Belege in Thomasius, Christi Person und Werk (3. Aufl.) Bd. II, S. 161 f.

3) Ausführliche Nachweisungen in der Christologie II, S. 162—166. Hier sei insonderheit eine Stelle aus den Passionsbetrachtungen von G. Biel hervorgehoben: Ex praemissis denique apparet, quod in opere nostrae redemptionis concurrunt Dei misericordia et veritas. Veritas inquam justitiae ..... Maximae enim misericordiae opus fuit homini inimico non habenti unde placeret, tantum salvatorem concedere ac filium proprium tam enormibus poenis propter peccatoris salutem subjicere. Maximae etiam justitiae fuit tantam poenam ab unigenito exigere...... Item maxima fuit misericordia in persona offerente scil. Christo, sic se offerente pro inimicis Trinitatis, quam summe dilexit, sed et magnae justitiae tam in comparatione ad Deum quam hominem lapsum. — Genau dieselbe Gedankenverbindung verwendet Biel zum Erweis davon, daß die Einsetzung der Sakramente ebensosehr ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit, die solche Heilmittel dem Feinde zuwendet, als der göttlichen Gerechtigkeit, die Christi Werk derart belohnt, ist, in dem Sentenzencommentar IV dist. 2 art. 3 dub. 1. Er folgt damit der Ausführung von Duns, in Sentent. IV dist. 2 quaest 2 § 8.

B. Die pelagianisierende Bearbeitung der Lehren von der Sünde und Gnade.

IV. Die Lehre vom Urstand und von der Sünde.

Schon an diesem Punkt machen sich die Einflüsse des Semipelagianismus stärker geltend. Derselbe bricht der augustinischen Lehre von der Erbsünde die Spitze ab, er läßt dem gefallenen Menschen noch immer ein gewisses Vermögen zum Guten; den Abstand zwischen dem gegenwärtigen Stand unter der Sünde und dem ursprünglichen schlägt er geringer an. Aus dieser Tendenz erklären sich die hiehergehörigen Bestimmungen der Scholastiker, deren Abweichungen von Augustin sie künstlich zu verhüllen suchen. Übrigens kommt auch dabei der Unterschied zwischen Thomisten und Scotisten in Betracht [1]).

1) Hatte Augustin die Erbsünde als carentia justitiae originalis und concupiscentia gefaßt und den Zwiespalt zwischen Fleisch und Geist erst durch den Fall eintreten lassen, so trugen die Scholastiker denselben schon in die geschöpfliche Natur des Menschen selbst hinein.

Sie unterschieden nämlich einerseits zwischen der höheren und niederen Seite der menschlichen Natur, andererseits zwischen natura und gratia. Die höhere Seite der menschlichen Natur, das göttliche Ebenbild, besteht in der religiös-sittlichen Anlage, welche die Fähigkeit Gott zu erkennen und zu lieben, in sich begreift [2]); die

---

1) Vgl. zum Folgenden auch Wendt, die christl. Lehre von der menschlichen Vollkommenheit (Göttingen 1882) S. 98–127.

2) Petrus Lomb. Sentent. I, dist. 3 § 7: Etsi enim ammissa Dei participatione deformis sit (nämlich die mens humana), imago tamen Dei permanet. Eo ipso imago Dei est mens, quo capax ejus est ejusque particeps esse potest. Thomas Summa I, qu. 93 art. 4: Imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo — secundum quod

niedere Seite, in den vires inferiores animae et corporis bestehend, begreift das sinnliche Begehren, die concupiscentia in sich. Beide zusammen constituieren die menschliche Natur, und waren ursprünglich von Gott gut mit der Bestimmung geschaffen, daß die Vernunft Gotte, die niederen Kräfte der Vernunft untergeben sein sollten. Diese Harmonie ist die rectitudo [1]).

Diese Harmonie war in der ursprünglichen Natur des Menschen noch nicht wesentlich begründet, vielmehr trug die Menschennatur von Anfang an den Gegensatz der ratio und dem inferior appetitus, der concupiscentia in sich. Die Harmonie wurde erst ermöglicht und vermittelt durch ein besonderes donum gratiae, durch eine über das natürliche Wesen hinausgehende Zugabe. Daß aber jene Unterwerfung der niederen Kräfte unter die Vernunft dem Menschen nicht natürlich, sondern secundum supernaturale donum gratiae in ihm vorhanden sei, beweist Thomas daraus, daß dieselbe nach dem Fall geschwunden sei, also nicht zur menschlichen Natur gehören könne. Der Zustand, in welchen der Mensch durch jene Gabe versetzt wird, ist die justitia originalis. Sie eignet also der menschlichen Natur nicht an sich, sondern ist nur ein Accidenz an ihr, ein donum superadditum, oder auch ein Zügel, um die natürlichen Kräfte in der rechten Ordnung zu erhalten (frenum cohibens concupiscentiam ab immoderata delectatione). Einen Hinweis auf diesen Unterschied des Naturstandes von der hinzugetretenen Gnade finden die Scholastiker schon darin, daß der Mensch nicht im Paradiese geschaffen, sondern erst später in dasselbe versetzt worden sei [2]). Dem Gegebenen entspricht die gewöhnliche Lehrweise. Der Mensch ist geschaffen in puris naturalibus,

---

homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus.

Zusatz: Eine andere Vorstellung findet sich bei mehreren Mystikern, welche den menschlichen Geist als das Göttliche im Menschen, „als ein ihm einwohnendes göttliches Licht im Menschen" betrachten und es geradezu mit dem Geiste Gottes identificieren. Vgl. unten.

1) Thomas p. I qu. 95 art. 1: Deus fecit hominem rectum. Erat enim rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Die erstere subjectio ist die causa der zweiten und dritten.

2) Thomas, Summ. p. I, qu. 102 art. 4. Ebenso der Lombarde.

wozu bei der Schöpfung noch als donum superadditum die justitia originalis hinzugefügt worden ist. Sie ist eben deshalb auch verlierbar. Mittelst ihrer kann und soll der Mensch sich die vita aeterna als Verdienst erwerben (vitam aeternam mereri) [1]. Liegt das ewige Leben jenseits des natürlichen Denkens und Wünschens, so könne der Mensch kraft seiner natürlichen Beschaffenheit gar nicht nach jenen Gütern streben [2]. So die meisten Scholastiker, nur mit dem Unterschied, daß die einen, wie Alexander v. Hales annahmen, der erste Mensch habe sich wirklich einen Moment in jenem status purorum naturalium befunden und die justitia originalis durch sein Wohlverhalten erlangt (verdient), während die Anderen wie die Mehrzahl der Thomisten das donum nur im Begriff von dem natürlichen Zustand des Menschen absondern und es zugleich mit der Schöpfung ihm mitgeteilt werden lassen [3].

2) Worauf es mit diesen subtilen Bestimmungen abgesehen ist, zeigt sich sofort aus ihren Consequenzen für die Erbsünde. Der Fall ist vom Teufel veranlaßt, im Menschen beginnt er mit hochmütiger Selbstüberhebung gegen Gott. Da nämlich der Geist und die sinnlichen Triebe mit einander in Harmonie standen, so kann die Sünde, nichts Sinnliches, sondern nur etwas Geistiges sein. Die erste Sünde bestand darin, quod (homo) appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram, quod pertinet ad superbiam [4]. Durch den Fall nun ist jenes donum supernaturale verloren gegangen, und da dasselbe ein bloßes Accidenz ist, so verblieb die menschliche Natur selbst in ihrer Integrität. Der Mensch trat nur zurück in den status purorum naturalium [5].

Insofern erscheint die Erbsünde als ein bloßer Defekt der justitia originalis und als eine Schwäche der menschlichen Natur [5].

---

1) Thomas prima sec. qu. 114 art. 1—3. qu. 109 art. 4.

2) Thomas, Comment. in sent. dist. 29; vgl. Baur, Dogmengeschichte II, 394.

3) Thomas Sec. sec. qu. 163 art. 1. Vgl. Baur, Dogmengesch. II, S. 395.

4) Naturalia post peccatum permanserunt integra.

5) Thomas prima sec. qu. 85 art. 1: privatio, carentia justitiae originalis . .; inclinatio naturalis ad virtutem non amittitur, wohl aber diminuitur per peccatum. Ebend. art. 2: non est possibile, quod praedictum bonum naturae totaliter tollatur. Diese natürliche Neigung zur Tugend er=

Nun ist allerdings mit dem Wegfall derselben auch eine Störung eingetreten, die niederen sinnlichen Kräfte und Triebe traten aus ihrer bestimmungsmäßigen Unterordnung heraus und gerieten in eine falsche widernatürliche Bahn, es entstand eine destitutio ordinis, und eben dies zeigt sich in der concupiscentia. An sich, als rein natürlicher Trieb unschuldig, ist sie durch diese Erhebung zu etwas Abnormem geworden. Beides zusammen, jener Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit und diese sinnliche Begehrlichkeit pflegte man das Formale und das Materiale der Erbsünde zu nennen [1]). So die Scholastik im Allgemeinen. Aber auch hier finden sich wieder verschiedene Modifikationen. Dem Wortlaute, wenn auch nicht ganz dem Sinne nach, kommt der Lombarde Augustin am nächsten. Er sagt: per illud peccatum (sc. Adae) naturalia bona in homine corrupta sunt et gratuita detracta. Verwundet ist der Mensch hinsichtlich der natürlichen Güter (wie memoria, ingenium, intellectus), nicht sind sie ihm genommen, da ohne dieselben eine Wiederherstellung unmöglich gewesen wäre. Beraubt ist er aber der dona gratuita, welche durch die Gnade zu den natürlichen Gütern hinzugefügt worden waren [2]). Er nennt die Erbsünde einfach concupiscentia und definiert sie als languor oder fomes [3]). Thomas und seine Schule betrachtet den defectus justitiae originalis und die destitutio ordinis zusammen als die beiden Seiten der Erbsünde, faßt sie demnach nicht blos als einen Mangel, sondern als eine positive Verderbung der natürlichen Kraft

klärt sich daraus, daß der Mensch trotz der Sünde, seine Vernunft nicht völlig verloren hat.

1) Thomas prima sec. qu. 82 art. 3: privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali. Omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. — Quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae.

2) Sent. L. II dist. 25, 8.

3) dist. 30 § 7: Quid ergo originale peccatum dicitur? fomes peccati . . . . . sive languor naturae, sive tyrannus. Dazu vorher: über das Wesen des peccatum originale hätten die Väter dunkel geredet und die Scholastiker vielfache Meinungen aufgestellt: igitur diligentia investigandum est, quid sit.

(vulneratio naturae), welche die unmittelbare Folge der Privation ist (non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus). Indem und in dem Maße als diese eintritt, entsteht in der Vernunft die Unwissenheit, in dem Willen die Richtung aufs Böse u. s. w.[1]). Insofern näherte sich auch Thomas dem Augustin, nur daß er dieses Maß geringer anschlägt. — Auch Anselm meint, die ganze menschliche Natur sei durch den Fall Adams geschwächt und verderbt[2]). Fragt man nun aber, worin die Erbsünde besteht, so zeigt es sich, daß Anselm dieselbe lediglich negativ denkt. Sie ist der Mangel der Gott schuldigen Gerechtigkeit, wodurch wir Kinder des Zornes sind[3]). Dieses hängt mit dem Gedanken zusammen, daß das Böse überhaupt nichts Positives, sondern nur ein Defekt ist. Sowenig die Blindheit etwas Positives ist, sei es die Ungerechtigkeit. Wenn ein reißendes Tier seiner Fesseln sich entledigt oder ein Schiff um seinen Steuermann kommt, so treten die eventuellen Unglücksfälle in Folge eines Verlustes ein. So steht es auch mit dem Menschen, indem nach dem Verlust der justitia, der Wille von den Trieben beeinflußt, sich ohne Leitung

---

1) A. a. O. qu. 85 art. 3: per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires. — Haec autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis. — Ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur. Sunt autem quatuor potentiae animae, quae possunt esse subjecta virtutum .... scilicet ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est justitia; irascibilis, in qua est fortitudo; concupiscibilis, in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; in quantum voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae. — Ähnlich Bonaventura, Comment. zu den Sent. II, dist. 30 art. 2 quaest. 1: Man müsse mit dem Magister sagen: quod originale peccatum est concupiscentia, et haec non quaecunque sed concupiscentia quoad claudit in se debitae justitiae carentiam.

2) de conceptu virginali c. 2.

3) ib. c. 27: Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo .... nisi .... factam per inobedientiam Adae justitiae debitae nuditatem, per quam omnes sunt filii irae.

in allerlei Übel stürzt [1]). Nehmen wir hinzu, daß Anselm im Widerspruch mit Augustin und mit der heil. Schrift die Sünde erst mit dem „vernünftigen Willen" wirklich eintreten läßt [2]), so will — ohnerachtet aller Cautelen — doch von der Erbsünde fast nichts mehr übrig bleiben. — Dieselbe Anschauung vertritt Duns Scotus mit seiner Schule. Da die sinnlichen Triebe als eine Vielheit im Menschen wirksam sind und sich auf mancherlei Objekte richten, so geraten sie sowohl unter einander als mit der Vernunft in Konflikt. Das ist an sich nichts Sündhaftes. Der Naturzustand des Menschen ist somit eine innere rebellio. Die ursprüngliche Gerechtigkeit, durch die der Mensch zu vollkommener Ruhe gelangte, indem er den Willen Gottes zu seinem Ziel machte, ist daher ein übernatürlicher Zustand [3]). Die Natur des Menschen blieb, nach dem Fall, wie sie war. Nicht einmal eine vulneratio derselben wird zugestanden, denn nur dona supernaturalia wurden dem Menschen genommen. In diesem Mangel besteht das peccatum originale. Auch Duns weist die positive Seite ab, und zwar mit der Bemerkung, daß die concupiscentia in zwiefachem Sinne genommen werden könne, einmal als der sinnliche Trieb, in welchem Sinne sie keine Sünde sei; sodann als das höhere Begehrungsvermögen, wie es durch das niedere zur übermäßigen Liebe des Angenehmen sich bestimmen läßt. Insofern sei sie Sünde, aber doch nur per privationem justitiae originalis d. h. als jene Gerechtigkeit im Menschen noch vorhanden war, hielt sie das Begehrungsvermögen von ungezügelter Lust zurück. Da die Gerechtigkeit nun abhanden gekommen, geht es im Menschen seinen natürlichen Gang. Nicht diese natürliche Lust, sondern der Mangel der Gerechtigkeit ist bei Duns wie bei Anselm die Erbsünde [4]).

---

1) c. 5.

2) c. 7: non est illis (infantibus) peccatum, quia non habent (sine qua non inest peccatum) voluntatem; et tamen dicitur inesse, quoniam in semine trahunt peccandi necessitatem. Dazu in demselben Kapitel früher: Etsi vitiosa concupiscentia generatur infans, non tamen magis est in semine culpa quam est in sputo vel in sanguine, si quis mala voluntate exspuit aut de sanguine suo aliquid emittit. Non enim sputum aut sanguis sed mala voluntas arguitur.

3) In Sent. II dist. 29 quaest. unic. § 3. 4. Vgl. Wendt, a. a. O. S. 124—126.

4) In Sentent. II, dist. 30 quaest. 2: peccatum originale non potest

Liegt nun in dem Bisherigen die Abweichung von Augustin auf der Hand, so nicht minder bei den daran sich anschließenden Punkten. Zwar in dem Satze: per Adam peccatum et poena in posteros transiit, näher: in Adam fecit persona peccatricem naturam, in posteris facit natura personas peccatrices war man im Gegensatz zu dem pelagianischen Gedanken, daß die Sünde sich nur durch das Beispiel fortpflanze, einig. Denn indem ein Mensch in sündlicher Lust erzeugt wird, überkommt er ein von böser Lust beflecktes Fleisch [1]). Lediglich nach Seiten des Fleisches wird das

esse aliud quam ista (scil. justitiae) privatio, non enim est concupiscentia, tum quia illa est naturalis . . .; tum quia ipsa est in parte sensitiva, ubi non est peccatum secundum Anselmum; tum quia non est actualis, quia tunc illa concupiscentia esset actualis, non habitualis, quia habitus derelictus in anima ex peccato mortali non est peccatum mortale, manet enim talis habitus dimisso peccato per poenitentiam; nec etiam ignorantia est, quia parvulus baptizatus ita ignorat sicut non baptizatus. Dazu II dist. 32 quaest. unica § 6 (die Meisten seit Münscher bezeichnen irrtümlich das Folgende als auch dist. 30 stehend): dicit Anselmus in libr. I de conc. Virg. c. 27: *per peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in ipsis infantibus, nisi factam per inobedientiam Adae justitiae debitae nuditatem, per quam omnes filii irae.* — Ista ratio peccati originalis probatur ex hoc, quia peccatum formaliter est injustitia: igitur et tale peccatum talis injustitia; injustitia autem secundum eum, ibi c. 5 et 16 de casu diaboli, non est nisi carentia justitiae debitae. — Dico igitur, quod peccatum originale, quod est carentia justitiae originalis, non est nisi carentia justitiae debitae. Et si objicitur, quod aliqui sancti videntur dicere concupiscentiam esse peccatum originale, respondeo: concupiscentia potest accipi vel prout est actus vel habitus vel pronitas in appetitu sensitivo, et nullum istorum est formaliter peccatum, quia non est peccatum in parte sensitiva secundum ipsum c. 3 et 4 ibid. Vel potest accipi, prout est pronitas in appetitu rationali, id est in voluntate ad concupiscendum delectabilia immoderate, quae nata est condelectari appetitui sensitivo, cui conjungitur: et hoc modo concupiscentia est materiale peccati originalis, quia per carentiam justitiae originalis, quae erat sicut frenum cohibens ipsam ab immoderata delectatione, ipsa non positive, sed per privationem, fit prona ad concupiscendum immoderate delectabilia.

1) Lombardus Sent. l. II, dist. 30 § 6; dist. 31, § 3: In concupiscentia ergo et libidine concipitur caro formanda in corpus prolis. Unde caro ipsa, quae concipitur in vitiosa concupiscentia polluitur et corrumpitur.

peccatum originale von den Eltern überkommen, denn nur das Fleisch wird ex traduce fortgepflanzt [1]). Indem nun die Seele, wenn sie von Gott in das Fleisch gegossen wird, durch die Berührung mit dem Fleisch von der bösen Lust befleckt wird, entsteht jenes vitium concupiscentiae, welches das Wesen der Erbsünde bildet [2]). Für diese tritt die Strafe ein. Von derselben werden auch die, welche als ganz kleine Kinder sterben, betroffen, weil ja auch sie das peccatum originale an sich tragen. Es wird aber ihre Strafe eine möglichst milde sein. Sie entbehren nur in Ewigkeit des Schauens Gottes [3]). Bis auf diesen Punkt beschränkte man ihre damnatio [4]). Die Sünde Adams aber ist es, welche dieses Alles auch in den Kindern bewirkt. Denn da Adam selbst von der Sünde verderbt war, so sind es alle, welche auf ihn ihre Existenz zurückführen auch. So wenig also Jemand hinsichtlich seiner Existenz von Adam unabhängig ist, so wenig ist er es hinsichtlich seiner Sünde [5]). Dagegen betrachten Anselm und die Thomisten vom realistischen Standpunkte aus die Menschheit als eine moralische Einheit. Das ganze von Adam abstammende und

---

Ex cujus contactu anima, quum infunditur, maculam trahit, qua polluitur et fit rea id est vitium concupiscentiae, quod est originale peccatum.

1) ib. dist. 31 § 2.

2) ib. dist. 31, 3 f. S. 154 Anm. 1.

3) A. a. O. dist. 33 § 5: non ergo pro peccatis parentum actualibus nec etiam pro actualibus primi parentis, sed pro originali, quod a parentibus trahitur, parvuli damnabuntur: pro eo nullam aliam ignis materialis vel conscientiae vermis poenam sensuri, nisi quod Dei visione carebunt in perpetuum.

4) „Dies die Meinung, in welcher omnes moderni doctores cum Magistro consentiunt, sagt Gregor von Rimini in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts". Münscher, Dogmengesch. II, 1, 131. Er erhielt wegen seiner abweichenden Ansicht den Beinamen des „Kinderpeinigers".

5) ib. dist. 30 § 8: Vitium utique est quod parvulum habilem concupiscere facit, adultum etiam concupiscentem reddit. — In Adam enim omnes peccaverunt ut in materia, non solum ejus exemplo, ut dicunt Pelagiani. Omnes enim illi unus homo fuerat id est in eo materialiter erant. Manifestum est itaque omnes in Adam peccasse quasi in massa. Ipse enim per peccatum corruptus, quos genuit, omnes nati sunt sub peccato . . . . . sicut ab illo uno homine, sic ab eodem uno peccato immunes esse non possunt.

in ihm principiell befaßte Geschlecht als einen lebendigen Organismus (omnes homines quasi unum corpus), jeden Einzelnen als ein Moment dieses Ganzen. Wie nun die Handlung eines körperlichen Gliedes unfreiwillig ist in Ansehung des Gliedes, freiwillig aber in Ansehung der Seele, welche den ganzen Leib und durch ihn das einzelne Glied bewegt, so ist die „Unordnung" in dem aus Adam erzeugten Menschen (in dem Individuum) nicht eine That seiner Willensfreiheit, freiwillig aber doch als Willensthat des ersten Adam, der sich also zum Ganzen wie die Seele zu den Gliedern verhält. Eine freiwillige, zurechnungsfähige Sünde ist die Erbsünde nur, sofern alle Menschen mit Adam zusammen eine Einheit bilden, für den Einzelnen keine persönliche Sünde (non est peccatum hujus personae), sondern eine natürliche (peccatum naturae) und als solche nicht eigentlich (non proprie) Sünde[1]). — Ferner während die Meisten mit dem Lombarden die Erbsünde durch das Fleisch auf die Seele übergehen ließen, erklärte Thomas die Seele für das Subjekt derselben, und während letzterer von dem Einfluß der ersten Sünde auf die Seele die Schuld der Erbsünde ableitet, von dem aufs Fleisch die Strafe, scheint der Lombarde diese Distinktion nicht zu kennen[2]). Andere anders. Wir sehen,

1) Anselm. de concept. virg. c. 10, vgl. Hasse II, 454 ff., zu Thomas prima sec. qu. 81 art. 1: omnes homines, qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt . . . Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae quae primo movet membrum. — Sic igitur inordinatio, quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes, qui ex ejus origine derivantur . . . . Et sicut peccatum actuale, quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi inquantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum: ita peccatum originale non est peccatum hujus personae, nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur peccatum naturae.

2) Petrus Lomb. Sent. II dist. 31 § 2 vgl. oben. Thomas prim. sec. qu. 83 art. 1: quidquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam habet rationem culpae, quod autem pervenit ad carnem non habet rationem culpae sed poenae. Sic igitur anima est subjectum peccati originalis non autem caro.

die Scholastiker zersplittern das, was bei Augustin in dem Begriff der Erbsünde zusammengefaßt war, Natur und Sünde, Gattungssünde und personelle Sünde, in einzelne Momente, und verteilen diese selbst wieder künstlich unter die Begriffe Sünde, Schuld und Strafe. So wird das Verderben nicht tief in das Herz der Menschheit verlegt. Es wird weder central noch radical genug gefaßt.

Zusatz.

Die unbefleckte Empfängnis Mariä [1]).

An der Allgemeinheit der durch die Abstammung von Adam überkommenen Sündhaftigkeit hielten alle Scholastiker der verschiedenen Schulen fest. Nur in Bezug auf Eine Person, nämlich die Mutter des Herrn, entstand unter ihnen eine Meinungsverschiedenheit. Die alte Kirche hatte, der Schrift folgend, auch die Maria hierin allen andern Menschen gleichgestellt. Erst bei Augustin begegnet uns ein Schwanken. Er meinte, die Ehre des Herrn verlange es, daß man über die Berührung seiner heil. Mutter mit der Sünde sich mit der größten Zurückhaltung ausdrücke [2]). Die im Mittelalter sich so steigernde Marienverehrung führte in dieser Richtung weiter. Schon in der ersten Periode der mittelalterlichen Dogmengeschichte war es zu Streitfragen über die Person der Maria gekommen. Ratramnus aus Neucorvey behauptete, Maria habe Christum auf dem Wege der Geburt und nicht auf andere Weise zur Welt gebracht, sonst könne nicht von einem nasci, sondern nur von einem erumpi geredet werden. Die leibliche Jungfräulichkeit der Maria soll auch nach ihm gewahrt worden sein. Paschasius Radbertus, der in der Abendmahlslehre der herrschenden Anschauung zum dogmatischen Ausdruck verhalf, läßt auch in dem Punkt, um welchen es sich hier handelt, einen Fortschritt erkennen. Er lehrte, es sei eine Vermessenheit zu sagen, Christus sei nach

---

1) Vgl. hiezu Preuß, die röm. Lehre v. d. unbefleckten Empfängnis d. Maria (Berlin 1865). Steitz in PRE² IX S. 322 ff. S. auch Benrath, Zur Gesch. der Marienverehrung in den Stud. und Kritik. 1886, H. 1 u. 2.

2) de natura et gratia cap. 42: Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, quum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem.

dem allgemeinen Naturgesetz geboren. Das gewöhnliche Geborenwerden stehe selbst unter Fluch und Schuld. Anders verhält es sich daher mit dem Gebären der Maria. Die Maria sei bereits vor ihrer Geburt geheiligt und ohne Sünde geboren, von der Erbsünde war sie frei. Als der heil. Geist aber über sie kam, da wurde sie heiliger als die Sterne des Himmels. Interessant ist es aber besonders, wodurch diese Ansicht begründet wird. Radbert beruft sich auf die Thatsache, daß in der katholischen Kirche der Maria allenthalben und von Allen als der seligen und heiligen, Verehrung gezollt werde. Somit steht es durch die Autorität der Kirche fest, daß sie wirklich so beschaffen war. Die Empfängnis der Maria wurde übrigens noch als mit Sünde behaftet angesehen [1]). Obgleich Radbert sich auf den allgemeinen Glauben beruft, so hat derselbe sich doch erst allmählich durchgesetzt. Noch Anselm von Canterbury stellte es als eine anerkannte Lehre hin, daß Maria nicht nur in Sünden empfangen, sondern auch mit der Erbsünde behaftet geboren sei. Wie alle andern Christen sei sie erst durch den Glauben an den (künftigen) Tod des Gottmenschen geheiligt worden. Erst dieser sie reinigende Glaube habe sie fähig gemacht, die Mutter des Erlösers zu werden [2]).

---

1) de partu beatae Virginis, Migne 120, 1369. 1371 f.: . . . . si non beata esset et gloriosa, nequaquam ejus festivitas celebraretur ubique ab omnibus. Sed quia tam solemniter colitur, constat ex auctoritate ecclesiae, quod nullis quando nata est, subjacuit delictis neque contraxit in utero sanctificata originale peccatum. Übrigens enthält diese Schrift keine, oder doch keine direkte Bekämpfung der Schrift des Ratramnus: de eo quod Christus ex Virgine natus est (Migne 121, 31 ff.). Vgl. Steitz, PRE² XII, 482. Im Allgemeinen vgl. Bach a. a. O. I, S. 152 ff. und K. Werner, Alcuin S. 172 ff.

2) Cur Deus homo II, 16: licet ipsa hominis ejusdem (Jesu) conceptio sit munda et absque carnalis delectationis peccato, Virgo tamen ipsa, unde assumptus est, in iniquitatibus concepta et in peccatis concepit eam mater ejus et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt. — Gegen Ende des Kapitels: Virgo fuit de illis, qui ante nativitatem ejus per eum mundati sunt a peccatis et in ejus ipsa munditia de illa assumtus est. II, 17: si moriturus non esset, virgo de qua assumtus est, munda non fuisset, quoniam hoc nequaquam valuit esse nisi veram ejus mortem credendo; nec ille de illa potuit aliter assumi.

Aber der Volksglaube blieb hiebei nicht stehen. Aus ihm heraus scheint es geschehen zu sein, daß um 1140 Canonici in Lyon den Versuch machten, ein Fest der unbefleckten Empfängnis Mariä einzuführen. Freilich verhielten sich zunächst die angesehensten Theologen noch ablehnend. Selbst Bernhard von Clairvaux verwies jenen Kanonikern ihr Unterfangen als eine ungehörige kirchliche Neuerung [1]). Es sei Glaube der Kirche, daß Maria im Mutterleibe schon geheiligt sei wie Jeremias und Johannes der Täufer, und er halte auch dafür, daß sie wie kein anderer Sterblicher im ganzen Leben sei vor aller Sünde bewahrt worden. Darum feiere auch die Kirche ihren Geburtstag aller Orten mit hoher Freude. Ein Irrtum jedoch sei es, wenn man, um sie vermeintlich noch mehr zu ehren, darüber hinausgehe und ihre Empfängnis als sündlos hinstelle, weil sonst auch die nachfolgende Geburt nicht habe sündlos sein können. Mit derselben Begründung könnten dann Andere sagen, daß man auch den beiden Eltern der Maria solche Feste feiern müsse, und so weiter rückwärts bis ins Unendliche. Ohne Sünde sei nur Einer empfangen worden, der welcher Alle heiligen sollte. — Hiebei blieben die bedeutendsten Theologen noch über ein Jahrhundert lang stehen als bei der kirchlich allgemein angenommenen Lehre [2]). Auch die Führer der Scholastik, wie Alexander von Hales, Albert d. Gr., Bonaventura gingen nicht weiter. Sie entschieden sich für eine sanctificatio in

---

1) Epist. 174, ad canonicos Lugdunenses § 3: ortum Virginis didici in ecclesia et ab ecclesia indubitanter habere festivum atque sanctum, firmissime cum ecclesia sentiens, in utero eam accepisse, ut sancta prodiret. — § 5: Ego puto, quod et copiosior sanctificationis benedictio in eam descenderit, quae ipsius non solum sanctificaret ortum, sed et vitam ab omni deinceps peccato custodiret immunem, quod nemini alteri in natis quidem mulierum creditur esse donatum. — § 6: Quid adhuc addendum his putamus honoribus? Ut honoretur, inquiunt, et conceptus, qui honorandum praeivit partum; quoniam, si ille non praecessisset, nec iste esset, qui honoratur. Quid si alius propter eandem causam etiam utrique parenti ejus festos honores asserat deferendos? Sed de avis et proavis idipsum posset pro simili causa quilibet flagitare, et sic tenderetur in infinitum et festorum non esset numerus.

2) Bonaventura (in Sent. III dist. 3 art. 1 q. 2): teneamus secundum quod communis opinio tenet, Virginis sanctificationem fuisse post originalis peccati contractionem.

utero. Thomas von Aquin gestand zu, daß die Schrift über die Heiligung der Maria im Mutterleibe garnichts lehre und daß man sie nur erschließe (rationabiliter argumentari possumus, quod fuerit sanctificata in utero) ähnlich wie die leibliche Himmelfahrt der Jungfrau. Jedenfalls habe die Heiligung erst der Empfängnis folgen können. Die gegenteilige Annahme schmälere die Ehre Christi, denn eine sündlos empfangene Maria würde keines Heilandes bedurft haben, während Christus doch der Heiland aller Menschen sei [1]). Eben das, worauf man einst die neue Lehre zu stützen versucht hatte, ward nun gegen sie geltend gemacht.

Aber jetzt bemächtigte sich der Schul- und Ordensstreit dieses Punktes als eines sehr willkommenen Gegenstandes. Der Franziskaner Duns Scotus meinte, es sei doch das Wahrscheinlichere, weil das der Würde Mariä am meisten Entsprechende, daß der allmächtige Gott sie von der Erbsünde schlechthin frei erhalten habe [2]). Diese, im Grunde nur gelegentlich geäußerte, Meinung griffen die Franziskaner begierig auf und begannen, sie zur scotistischen Schullehre zu erheben, während die Dominikaner um so nachdrücklicher bei der Erklärung des Thomas beharrten. Der immer lebhafter werdende Streit über die unbefleckte Empfängnis war einer der Hauptgegenstände in dem Kampfe zwischen den Thomisten und Scotisten. Die große Masse des Volkes stellte sich auf die Seite der Franziskaner, selbst das Baseler Concil sprach sich 1439 für sie aus [3]), und nachdem die pariser Universität 1387 die Verwerfung

---

1) Vgl. hierüber Summa theol. III qu. 27. — Dort art. 2: si nunquam anima b. Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium salvator.

2) In sent. lib. III dist. 3 quaest. 1 § 9: Deus potuit facere, quod ipsa nunquam fuisset in peccato originali; potuit etiam fecisse, ut tantum in uno instanti esset in peccato; potuit etiam facere, ut per tempus aliquod esset in peccato et in ultimo instanti illius temporis purgaretur. — § 10 fin.: Quod autem horum trium, quae ostensa sunt esse possibilia, factum sit, Deus novit; si auctoritati ecclesiae vel auctoritati scripturae non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est attribuere Mariae. — dist. 18 qu. unic. § 13: b. Virgo mater Dei, quae nunquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis, nec ratione originalis (fuisset tamen, nisi fuisset praeservata). Vgl. hiezu Werner, Duns Scotus, S. 460 ff.

3) Mansi Conc. coll. XXIX, 183: Nos vero, diligenter inspectis

der Lehre von der immaculata conceptio verdammt hatte, gewann diese Lehre auch auf den Universitäten immer mehr Eingang. Dennoch gelang es noch nicht diese Entartung zur Kirchenlehre zu erheben. Die Päpste wagten es nicht den mächtigen Dominikanerorden so zu verletzen. Der aus dem Franziskanerorden hervorgegangene Papst Sixtus IV. beschränkte sich darauf, die Verketzerung sowohl derer, welche die immaculata conceptio lehrten, als derer, welche sie leugneten, bei Strafe des Bannes zu verbieten (1483). Er behielt die Entscheidung dem römischen Stuhle bis auf bessere Zeiten vor, ein Ausspruch, dem auch noch das tridentinische Concil beitrat.

V. Die Lehre von Freiheit und Gnade, Rechtfertigung und Werken.

Es konnte nicht fehlen, daß jene Theorieen der Scholastiker über Urstand und Erbsünde auf die Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Gnade, Rechtfertigung und Werken einen durchgreifenden Einfluß übten.

a) Die Scholastiker unterscheiden zwischen dem Willen als Vermögen (liberum arbitrium, aptitudo naturalis) und der Rechtbeschaffenheit (rectitudo) desselben. Die Freiheit im ersteren Sinne ist unverlierbar, weil wesentlicher Bestandteil der menschlichen Natur. Sie ist also auch durch den Fall nicht verloren gegangen, im letzteren Sinne aber ist sie durch den Fall geschwächt, verletzt (infirmatum), aber nicht extinguirt, nicht einmal bis auf den Grund corrumpirt; natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, sagt selbst Thomas[1]). Der gefallene Mensch besitzt nämlich

auctoritatibus et rationibus, quae jam a pluribus annis in publicis relationibus ex parte utriusque doctrinae coram hac sancta synodo allegatae sunt — — doctrinam illam disserentem gloriosam virginem, Dei genitricem, praeveniente et operante divini numinis gratia singulari, nunquam actualiter subjacuisse originali peccato, sed immunem semper fuisse ab omni originali et actuali culpa sanctamque et immaculatam, tanquam piam et consonam cultui ecclesiastico, fidei catholicae, rectae rationi et sacrae scripturae ab omnibus catholicis approbandam fore, tenendam et amplectendam diffinimus et declaramus nullique de cetero licitum esse in contrarium praedicare seu dicere.

1) Summa II, 1 qu. 109 art. 2. Vgl. Petr. Lomb. II dist. 25.

noch immer ein Residuum von Kräften, mit denen er zwar das Gute nicht zu Stande bringen, doch aber gegen die entgegenkommende Gnade sich aufschließen und sich an sie hingeben kann. Er gleicht dem Erkrankten, dem Schwerverwundeten (nicht dem Toten). Deshalb bedarf es allerdings der Gnade, aber nicht, um erst neues Leben und neue Willenskräfte in ihm zu schaffen (Augustin), sondern um die geschwächte und gebundene sittliche Kraft zu befreien, zu reinigen, in Thätigkeit zu setzen (gratia excitans), und so den languor der Erbsünde zu heilen, um die durch den Fall entstandene Unfähigkeit aufzuheben (gratia sanans) und die verlorene Gerechtigkeit wieder herzustellen. Diese gratia muß dem menschlichen Willen zuvorkommen, er aber verhält sich schon vom ersten Moment an zu ihr als recipierend und mitwirkend.

Dies die durchschnittliche Anschauung der Scholastiker, womit ihr semipelagianischer Charakter ausgesprochen ist. Die Sätze des Lombarden II. dist. 25 § 16: voluntas hominis, quam naturaliter habet, non valet erigi ad bonum efficaciter volendum vel opere implendum, nisi per gratiam liberetur et adjuvetur; liberetur quidem ut velit, et adjuvetur ut perficiat, aber auch (ib. dist. 24, § 5): Est enim in anima rationali voluntas naturalis qua naturaliter vult bonum, licet tenuiter et exiliter nisi gratia juvet, quae adveniens juvat eam et erigit, ut efficaciter velit bonum — geben im Allgemeinen die durchschnittliche Auffassung der Sache an. Ebenso die Darstellung Bonaventuras, der die Gegensätze statt scharf zu fixieren in erbaulicher Weise zu vermitteln pflegt (Breviloquium V, 2–4). Auch er geht davon aus, daß die gratia dem menschlichen Wollen und Thun des Guten, insbesondere in der Bekehrung vorangehen müsse: liberum arbitrium .... nullatenus potest resurgere (e peccato) sine adjutorio divinae gratiae. Aber, fährt er fort, illa gratia, licet sit sufficiens remedium contra peccatum, non tamen infunditur adulto, nisi adsit liberi arbitrii consensus. Dies gilt sowohl von der Schuld als von der Macht der Sünde, nam gratiae gratis datae est liberum arbitrium revocare a malo et excitare ad bonum, et liberi arbitrii est consentire vel dissentire, et consentientis est gratiam suscipere, et suscipientis cooperari eidem, ut tandem perveniat ad salutem. Obgleich der Wille durch sich selbst das Gesetz nicht erfüllen, noch, was er soll, wirken kann, so ist er doch

unentschuldbar, wenn er nicht thut, was er durch die Gnade kann, die ihm als gratia gratis data immer helfend zur Seite steht. Darauf empfängt er die gratia gratum faciens, qua obtenta divinam impleat legem et faciat voluntatem (divinam), qua facta tandem ad beatitudinem perveniat sempiternam propter opera meritoria, quae totaliter sunt a gratia, totaliter etiam a libero arbitrio, licet principalius a gratia[1]). Dieselbe Theorie finden wir auch bei Alexander von Hales und Albertus Magnus. Sie suchten ihre Abweichung von Augustin jedoch dadurch zu verhüllen, daß sie sich teils die augustinische Einteilung der Gnade in gratia praeveniens, operans et subsequens aneigneten, teils zwischen gratia habitualis und movens, insbesondere zwischen gratis data und gratum faciens unterschieden. —

Innerhalb dieses Durchschnittlichen ergeben sich nun aber noch nicht unbedeutende Differenzen.

Anselm und Thomas stehen so zu sagen auf der Rechten.

Ersterer erklärt sich, ungeachtet seiner Lehre von der Erbsünde, in seiner Schrift de concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio über unsere Frage folgendermaßen. Die menschliche Freiheit ist in der Sphäre des Heils eine beschränkte. Die Bedingung des Heiles ist die Gerechtigkeit, bestehend in der Conformität des menschlichen Willens mit dem göttlichen; die Freiheit das ihr entsprechende Vermögen. Rechtwollen nun kann der Wille nur, wenn er selbst der rechte ist, denn wie man nicht deshalb ein scharfes Gesicht hat, weil man scharf sieht, vielmehr scharf sieht, weil man ein scharfes Gesicht hat, so ist auch bei dem Willen die Richtung desselben dem einzelnen Akt übergeordnet[2]). Diese Rechtbeschaffenheit aber (rectitudo = justitia) kann er sich, noch ganz abgesehen von der Sünde, nicht selber geben. Es thut das die göttliche Gnade. Es kann Niemand die göttliche Gerechtigkeit wollen, er habe sie denn. Sie wird dem Men-

1) a. a. O. c. 3 (ed. Hefele S. 171. 174 f.).

2) a. a. O. qu. III c. 3 u. 4 (Migne Sp. 523): dubium non est, quia voluntas non vult recte, nisi quia recta est. — Habere autem illam voluntatem nullatenus valet homo, nisi per gratiam. Sicut illam nullus accipit nisi gratia praeveniente, ita nullus eam servat, nisi eadem gratia subsequente.

schen zu Teil durch die gratia praeveniens. Sache des Willens aber ist es, diese Richtung festzuhalten, diese geschenkte Gerechtigkeit zu bewahren. Dazu ist ihm die Freiheit gegeben und dabei unterstützt ihn die nachfolgende Gnade (gratia subsequens). Gilt dies nun schon vom Urstande, wie viel mehr im Stande unter der Sünde; denn durch den Fall hat der Mensch jene Richtung verloren und sich ganz unfähig gemacht, sie selbst wieder einzuschlagen, — ein verschuldetes und daher verdammliches Unvermögen. Offenbar wird es also zur Herstellung jener Richtung einer sonderlichen Einwirkung auf ihn bedürfen, weshalb es Anselm ein weit größeres Wunder nennt, wenn Gott einem Willen die Gerechtigkeit, als wenn er einem Toten das Leben wieder schenkt[1]).

Wie wird nun Gottes Gnade diese Wiederherstellung zu vollbringen haben? Das Erste wird die Aufhebung der Schuld, die Versicherung der Sündenvergebung sein müssen. Dies geschieht durch die Taufe, welche dem Sünder die Teilnahme an dem Verdienste Christi, die Entsühnung, überhaupt die Aufnahme in die Gemeinschaft mit Gott gewährt. Sie ist daher ein reiner Gnadenakt[2]). Um nun etwas zu wollen muß man Kunde davon haben, was denn zu wollen ist. Diese erwächst aber aus dem Worte Gottes oder durch das Wort derer, die Christum predigen. Daß solche vorhanden sind, ist eine Gnade Gottes[3]). Aber freilich ist es mit dem intellectus rectitudinis noch keineswegs gethan. Nun kommt es auf den Willen an, daß dieser sie in sich aufnehme und sich aneigne. Die Bewirkung dieser Aneignung durch den Willen ist das Werk der Gnade im besondersten Sinne[4]). Es ist eine schöpferische Wirkung auf den Willen, den die Hingebung an diese Predigt, der Glaube an sie, stiftet. In ihr culminiert die Gnade. Insofern sagt Anselm wiederholt: quidquid contigit homini, quod adjuvet liberum arbitrium, ad accipiendam et servandam hanc rectitudinem, totum gratiae imputandum est.

Wie verhält sich nun dazu die Freiheit des Willens? Der Wille kann das Heil von sich aus nicht erlangen, die Gnade aber unterstützt den Willen, indem sie ihm die rechte Richtung verleiht. Und an dieser vermag der Wille festzuhalten. Das Verdienst,

1) De libero arbitrio c. 10. — 2) De concordia praescientiae etc. qu. III c. 8. — 3) a. a. O. c. 8 u. c. 6. — 4) a. a. O. c. 2. 3.

welches der Wille sich nunmehr zu erwerben vermag, wird freilich schließlich auf die Gnade zurückgeführt, aber doch nur, sofern sie den ersten Anstoß dazu gegeben hat [1]). Ist es also auch die Gnade, die den Glauben stiftet, so ist doch das „Halten des Glaubens" Sache des freien Willens, dem sich jedoch die nachfolgende Gnade nicht versagt, sobald er nur mit dem Halten Ernst macht [2]). — Verhalten sich nun beide so zu einander, so müssen sie auch von Gott so zusammengeordnet sein und kann die kreatürliche Freiheit nicht im Widerspruch mit der göttlichen Vorherbestimmung stehen, sondern muß in dieser selbst schon mit enthalten sein, d. h. Gott weiß voraus und prädestiniert auf sittlichem Gebiet nicht mit absoluter Notwendigkeit, sondern so, daß die Freiheit im Voraus berücksichtigt ist. Das Gute ist als etwas von Gott zu Bewirkendes, das Böse nur als ein nicht zu Verhinderndes prädestiniert [3]).

Thomas entwickelt Summa II. I qu 109—114 folgende Gedankenreihe: der Mensch ist von Gott zur Seligkeit (vita aeterna) bestimmt, die zunächst in dem Anschauen des göttlichen Wesens besteht und von seiner Seite nur auf dem Wege des Verdienstes erreichbar ist. Allein zur Gewinnung dieses Zieles reicht das natürlich menschliche, überhaupt das kreatürliche Vermögen nicht aus, — es ist ein bonum superexcedens. Der Zweck des ewigen Lebens steht in keinem Verhältnis zu dem natürlichen Vermögen des Menschen. Zur Erreichung desselben wird es also einer altior virtus, quae est virtus gratiae bedürfen. Nur so ist der logischen Regel: quod actus perducentes ad finem oportet esse fini proportiona-

---

1) ib. c. 3: . . . ipsa (i. e. gratia) semper adjuvet liberum arbitrium naturale, quod sine illa nihil valet ad salutem dando voluntati rectitudinem, quam servet per liberum arbitrium . . . . Si autem voluntas per liberum servando arbitrium quod accepit, meretur aut augmentum acceptae justitiae aut etiam potestatem pro bona voluntate aut praemium aliquod: haec omnia fructus sunt primae gratiae et gratia pro gratia, et ideo totum imputandum est gratiae.

2) a. a. O. c. 3.

3) a. a. O. III c. 14; II c. 1—3: Neque praescit Deus neque praedestinat quemquam justum futurum ex necessitate. Non enim habet justitiam, qui eam non servat libera voluntate. I c. 4. 6. 7. Anselm verwirft eine absolute Notwendigkeit und einen (aus dem Voraussissen Gottes abzuleitenden) schlechthinigen Determinismus. Vgl. zum Ganzen Hasse, Anselm II, 612 ff. 649 ff.

tos entsprochen. Schon im status naturae integrae wird also eine besondere Gnade hinzukommen müssen; um wieviel mehr bedarf es einer solchen im Stande unter der Sünde. Ohne sie kann der Mensch weder die Wahrheit erkennen, noch etwas Gutes thun oder wollen, noch Gott über Alles lieben, noch die Sünde vermeiden, noch überhaupt sich zu Gott bekehren[1]. Die naturalis ratio ist also kein genügendes Princip für die Heilung des Sünders. Diese hat zum Princip die Gnade. Die Gnade muß dem Menschen eingegossen werden wie einem Toten bei der Erweckung die Seele[2]. Aber auch nachdem er sie empfangen hat, vermag er von sich aus ohne das göttliche auxilium nicht in ihr zu beharren und ihr gemäß zu leben[3]. Die Gnade muß also dem menschlichen Wollen und Thun vorangehen, die ganze innerliche Bewegung und Umwandlung wirken (gratia habitualis). Um aber die gratia habitualis zu erlangen, dazu bedarf es allerdings auch der menschlichen Willensthätigkeit, denn nur als in den Willen Aufgenommenes wird das Gute wahrhaft unser eigen; es bedarf insonderheit der Anregung und der Vorbereitung darauf. Aber auch diese wirkt die göttliche Gnadenhilfe, welche von der gratia habitualis schon vorausgesetzt wird, auxilium gratuitum Dei interius animum moventis sive inspirantis bonum propositum, gratia prima[4].

Ebenso verhält es sich mit dem Beharren im Guten und mit

---

1) a. a. O. qu. 109 art. 1—5: quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse, nisi Deo ipsum convertente.

2) qu. 109, art. 7: Non potest homo per se ipsum reparari, sed indiget, ut denuo ei lumen gratiae infundatur, sicut si corpori mortuo resuscitando denuo infunderetur anima.

3) a. a. O. qu. 109 art. 6—10.

4) a. a. O. art. 6. Ebend. in der Widerlegung der Einwände: dicendum a) quod conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium et secundum hoc homini praecipitur, quod se ad Deum convertat; sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente. b) quod nihil homo potest facere nisi a Deo moveatur, secundum Joh. 15, 5. c) quod homo moveatur a Deo, non praeexigit aliquam aliam motionem, quum Deus sit primum movens; d) quod hominis est praeparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium, sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis et ad se attrahentis. Ebenso qu. 112 art. 2. 3.

der Bethätigung desselben nach Empfang der Gnade, denn es bleibt auch alsdann noch teilweiser Mangel an Erkenntnis, Verderbnis des Willens, Befleckung des Fleisches u. s. w. zurück, und auch diese kann der Mensch nicht von sich aus überwinden. Daher bedarf es dessen, daß wir von Gott, der Alles weiß und kann, geleitet und beschützt werden. Es betet auch der Wiedergeborene die 5. und 3. Bitte des Vaterunsers. — Nachdem also ein Mensch durch die Gnade gerechtfertigt ist, hat er um das donum perseverantiae zu bitten, denn nicht jedem, dem die Gnade geworden, ist auch gegeben in ihr zu beharren [1]). So eng schließt sich Thomas an Augustin an. Er geht aber noch einen Schritt weiter. Denn er lehrt auf Grund seiner allgemeinen Gottes- und Weltanschauung einen Determinismus, der sich in den Satz zusammenfassen läßt, daß Gott schlechthin das primum movens ist, alle sogenannten Mittelursachen nur causae secundae für die causa prima [2]). Dies gilt auch von der menschlichen, überhaupt von der kreatürlichen Freiheit. Sie ist es zwar, die den Menschen zur Aufnahme, Bewahrung und Bethätigung der Gnade bestimmt, wird aber selbst durchweg von einem äußeren Princip bestimmt, welches durch sie als durch ihr Instrument auf absolute Weise wirkt. Durch die ganze bisherige Deduction geht diese Anschauung als Voraussetzung hindurch [3]). Es erhält dadurch die Gnadenlehre des Thomas doch einen anderen Gehalt als die augustinische. Da Ursache und Wirkung einander entsprechen müssen, so vermag nichts den Menschen an sein letztes Ziel zu bringen als Gott. Als primum movens führt nur er die Menschen zu jenem ultimus finis [4]). Diesen Sinn

---

1) a. a. O. qu. 109 art. 9. 10.

2) „Die Wirksamkeit der göttlichen Gnade ist nichts anderes als die durch Mittelursachen hindurchgehende und in ihnen im Grunde allein wirkende göttliche Causalität". Baur, Kirchengesch. d. Mittelalters S. 335. Vgl. Wagenmann PRE. XV, 579. 582.

3) Z. B. a. a. O. qu. 109 art. 2. 6. 9: nulla res creata potest in quemcunque actum prodire nisi virtute motionis divinae; qu. 110 art. 1; qu. 113 art. 3.

4) Qu. 109, art. 6: Necesse est enim, quum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem et ideo, quum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium, necesse est, quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis. — Sic igitur, quum Deus sit primum movens

hat also der Gedanke, daß Niemand sich zu Gott bekehren kann, er werde denn von Gott bekehrt. Außerdem bleibt zu beachten, daß der Mensch der Gnade in diesem Sinn nicht bloß als Sünder, sondern überhaupt als creatürliches Wesen, das den Zweck des bonum superexcedens erreichen will, bedarf. Es wird der augustinische Charakter der Gnadenlehre des Thomas also modificiert durch seinen aristotelischen Begriff von Gott als dem primum movens. Zum Anderen muß schon hier bemerkt werden, daß die Lehre des Thomas eine andere Physiognomie annimmt, wenn man sie unter dem Gesichtspunkt des Verdienstes betrachtet. Hier wird davon gesprochen, daß der Gerechte sich das ewige Leben selbst verdienen kann. Mag nun immerhin Thomas ein Bewußtsein davon haben, daß auch in diesem Fall das wirksame Princip die Gnade ist[1]), so liegt hier doch eine charakteristische Verschiebung in dem Begriff der Gnade vor. „Dies Alles ist nur möglich, indem das Gebiet des Lebens im Gnadenstande, welches eigentlich nur unter dem Princip der gratia operans richtig beurteilt wird, unter den laxen Begriff der gratia cooperans gestellt wird"[2]).

Ganz anders Duns Scotus, der Verteidiger des freien Willens. Bei Gelegenheit der Untersuchung, ob die Sünde von Gott kommen könne, wirft er die Frage auf, ob der geschaffene Wille die völlige und unmittelbare Ursache seines Wollens sei, so daß Gott in Ansehung dieses Wollens keine unmittelbare, sondern eine bloß mittelbare Wirksamkeit habe? Er trägt kein Bedenken, dies zu bejahen[3]) und zwar im Grunde deswegen, weil es von der Freiheit des Willens gefordert werde. Der Wille höre auf Wille

---

simpliciter ex ejus motione est, quod omnia in ipsum convertantur . . . . Sed homines justos convertit ad se ipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt: . . . . et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse, nisi Deo ipsum convertente.

1) Z. B. qu. 111 art. 2; qu. 112 art. 2.

2) Ritschl, Die Lehre von der Rechtf. u. Vers. I, S. 94.

3) In Sentent. II dist. 37 qu. 2 § 1: potest dici, quod voluntas est totalis causa et immediata respectu suae volitionis, quod probatur per rationem: 1) quia aliter ipsa non esset libera; 2) quia etiam aliter nihil contingenter causare posset; 3) quia aliter non posset peccare; 4) quia aliter omnino nullam actionem habere posset; 5) ex comparatione ejus ad alias causas creatas.

zu sein, wenn er nicht frei sei und selbst die einzelnen Willensakte hervorbringe. Ihm bleibe gar kein Raum mehr, wenn Gott auch die Ursache jener Willensakte sei. Neben der Allmacht Gottes müsse er dann ganz verschwinden[1]). Daher habe man ihm volle Freiheit in Bezug auf seine Äußerungen zuzuschreiben. Scotus ist überzeugt hiebei die Schrift, nämlich Jes. Sir. 15, 14—18, und Autoritäten wie Augustin und Anselm für sich zu haben, und verteidigt seinen Satz hartnäckig gegen die verschiedensten Einwürfe. Der Wille ist schlechthin allein die völlige Ursache seines Wollens[2]). Da scheint nun freilich für die Gnade gar nichts übrig zu bleiben. Aber Scotus weiß sich auch hier zu helfen und meint den Vorwurf des Pelagianismus ganz von sich abweisen zu können. Der Wille an sich, sagt er nämlich, ist indifferent; er wird erst gut und kann erst Gutes wirken durch die Gnade[3]). Die Gnade aber vermag der Wille sich nicht zu schaffen; die kommt allein von Gott, wird von ihm eingegossen. Sie ist ein gewisser habitus in unserer Seele und fällt ihrem Wesen nach mit der charitas zusammen. Man hat dasselbe charitas zu nennen, insofern wir dadurch Gott lieben, und gratia, insofern wir dadurch Gott angenehm sind oder er uns liebt und annimmt[4]). Und das Letzte zeigt nun wieder, wie wenig in

---

1) Ibid. § 3: Si Deus sit causa istius volitionis, erit totalis causa ejus, quia volendo causabit eam. Volendo autem est totalis causa perfectioris creaturae, puta angeli vel cujuscunque creaturae de nihilo. Ergo si volendo esset causa ejus, esset totaliter causa ejus. Sed cum totali causa alicujus nihil aliud potest causare cum illa in eodem genere causae; igitur voluntas nullam causalitatem haberet respectu volitionis suae.

2) Ibid. dist. 25 qu. 1 § 22: dico, quod nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate.

3) Ibid. dist. 7 qu. 1 § 15: non sufficit sola voluntas ad meritorie volendum, sed requiritur gratia tanquam principium cooperans nec ista voluntas est partiale principium principale vel sufficiens ad ponendum partiale principium, scilicet gratiam in esse. Quamvis enim gratiâ jam habitâ voluntas utens sit principale agens respectu actus: tamen gratiâ non habitâ ipsa non est sufficiens ad ponendum gratiam in esse, quia gratia non potest inesse nisi a solo Deo creante.

4) Ibid. dist. 27 qu. unic. § 4: charitas dicitur, qua habens eam habet Deum carum, ita quod respicit Deum non in ratione diligentis, sed in ratione diligibilis; gratia est, qua Deus habet aliquem gratum, ita quod

Wirklichkeit mit jenem Hinweis auf die Gnade geschehen ist. Scotus meint damit nicht einmal wie die früheren Scholastiker eine Beihilfe Gottes, sondern es kommt ihm nur auf das Annehmen, das Sichgefallenlassen von Seiten Gottes an. Es liegt Alles an dem Annehmen Gottes, der hierin wieder schlechthin frei und an nichts gebunden ist. Er hätte de potentia absoluta den Menschen auch in puris naturalibus selig machen können. Aber seine potentia ordinata brachte es mit sich, daß der Mensch dieses durch einen mitgeteilten übernatürlichen habitus erlange [1]). Aber diese Ordnung gilt nur, wie wir oben (S. 102) sahen, weil Gott es so gerade will. Was er will, das nimmt er an als ihm wohlgefällig, und das ist eben darum auch gut. — Der Wille des Menschen kann von sich aus, ohne Hilfe der Gnade, die Todsünden vermeiden. Wie Paulus Röm. 2 sagt, waren auch die Heiden dessen fähig [2]). Des Menschen Wille kann das natürliche Gesetz, nach welchem er Gott lieben soll, rein aus eigenen Kräften erfüllen. Denn kann er die Geschöpfe lieben, wie sollte er nicht im Stande sein, auf den so unendlich viel mehr liebenswerten Schöpfer seine Liebe zu richten? Könnte der Mensch dieses nicht, so könnte er sich ja auf den Empfang der Heilsgnade nicht vorbereiten. Dies ist aber noch nicht die über das Natürliche hinausgehende Liebe, die Gott verlangt. Zu solcher kommt es nur durch die Gnade. Aber es ist doch die rechte Vorbereitung dafür. Und das vermag des Menschen Wille von sich aus (ex puris naturalibus) zu leisten. Im Besitz der gottgegebenen caritas liebt der Mensch also Gott vollkommener als in Kraft seines natürlichen Willens. Daß jener habitus durch übernatürliche Gnadenspendung erlangt wird, ist an sich nicht erweisbar. Aber es ist kirchlicher Glaubenssatz, daß Glaube, Liebe, Hoffnung der Seele

ipsa respicit Deum acceptantem sivi diligentem, non autem dilectum; non autem dicitur gratia quodcunque, propter quod Deus diligit, quia tunc essentia divina in Filio posset dici gratia, quia propter eam diligit filium: sed illud, propter quod Deus acceptat habens ut dignum beatitudine, dignitate, quae est in correspondentia meriti ad praemium, illud dicitur gratia; et ita aliquam imperfectionem includit illud, quod est gratia, quia talis dignitas aliquam imperfectionem ponit in digno, quia non est per se beatus.

1) I dist. 17 qu. 3 § 29.

2) Ibid. dist. 28 qu. unica.

eingegossen werden. Und dieses ist auch angemessen, da der edelste Teil der Seele seine Vollendung nur von Gott scheint erhalten zu können [1]). — Kurz Scotus huldigt einem ausgebildeten Semipelagianismus. Er betont die Freiheit des Menschen in einer Weise, daß für ein entscheidendes Mitwirken Gottes kaum Raum übrig bleibt [2]). Von allem Determinismus gar ist er so fern, daß er die Prädestination in eigentlichem Sinn in Abrede stellt und nur ein Vorherwissen Gottes gelten läßt.

b) Die Rechtfertigung. Die Wirkung der gratia operans ist, wie Thomas erklärt [3]), die Rechtfertigung oder richtiger Gerechtmachung, denn so ist justificatio hier zu fassen. Sie bringt mit sich transmutationem quandam de statu injustitiae ad statum justitiae, eine Versetzung in den Stand der Rechtbeschaffenheit (a. a. O. art. 1), weil die Rechtfertigung eine That Gottes ist, vollzieht sie sich nicht allmählich, sondern sie wird als eine in einem Augenblick und auf einmal geschehende bezeichnet [4]). Aber darum darf man doch nicht sagen, daß Thomas den echt protestantischen Begriff der Rechtfertigung gehabt habe. Dieses wird sich aus dem Folgenden ergeben. Da der Mensch den freien Willen besitzt, so muß bei dem Eingießen des donum gratiae, auch dieser in Bewegung gesetzt werden, um jenes donum aufzunehmen (art. 3). Diese Bewegung des Willens besteht aber darin, daß er sich von der Sünde ab- und der Gerechtigkeit zuwendet (art. 5. 7). Deshalb ist die von Thomas beschriebene justificatio in folgende Momente auseinanderzulegen. Es sind deren vier, welche zeitlich zusammenfallend doch der inneren Ordnung nach also aufeinander folgen [5]): das Erste

---

1) Werner, Duns Scotus S. 420 f., III dist. 27 § 19.

2) Ibid. dist. 37 qu. 2 § 20: voluntas accepit libertatem, ut posset agere conformiter causae superiori vel difformiter, h. e. quod quantum est ex se causaret, quod causa superior causat, et hoc sibi conformiter vel difformiter. — § 21: Dico, quod voluntas divina non est regula voluntatis meae vel voluntatis creatae, quantum ad rectitudinem, quoad ipsum volitum, ut scilicet voluntas creata concordans voluntati illi in volito sit recta; sed est regula, in quantum est volens voluntatem creatam sic vel sic velle.

3) Vgl. zum Folgenden Summa II. I qu. 113.

4) Qu. 113 art. 7.

5) l. l. art. 6: dicendum, quod quatuor enumerantur ad justificatio-

und Wesentlichste ist die Eingießung der göttlichen Gnade; dann die Hinkehr des Willens zu Gott im Glauben, nämlich in dem Glauben, daß Gott durch Christum den Menschen gerecht machen werde; darnach die Abkehr des Willens von der Sünde, das notwendige Gegenstück zum Vorhergehenden; und endlich als die Vollendung des Ganzen die Vergebung der Sünden [1]. Die infusio gratiae, durch welche die Sündenvergebung als bedingt und erst ermöglicht erscheint, ist weitaus die Hauptsache [2]. Sie aber besteht eben in Mitteilung göttlicher Gnadenkräfte, durch welche der Mensch einen andern habitus erhält, in einen andern Zustand versetzt wird.

Auf den Empfang dieser Gnade als eines ihm bleibenden göttlichen Geschenkes soll und kann der Mensch sich vorbereiten [3]. Er kann es, da Gott seinen freien Willen dazu anregt; er muß es, da nur der Vorbereitete die Gnade aufzunehmen fähig ist. Wenn nun der Mensch thut, was in seinen Kräften steht, um sich auf die Gnade vorzubereiten, so erfolgt die Eingießung derselben unausbleiblich. Dies „unausbleiblich" ist freilich nicht, wie Thomas dann ausführt, durch das Thun des freien Willens bedingt; denn der Wille und das Thun des Menschen als eines Geschöpfes steht in keinem entsprechenden Verhältnis zur unendlich wertvollen Gnade Gottes. Es beruht vielmehr darauf, daß Gott es ist, der den Anstoß zu jener Vorbereitung gibt und der seine Absicht mit dem Menschen nicht kann fehlschlagen lassen [4]. Aber im Grunde soll damit doch nur abgewiesen werden, daß der Mensch mit dem Thun dessen, was er selbst und von sich aus ohne Beihilfe der Gnade vermag, einen Rechtsanspruch an Gott habe, daß es ihm ein meritum begründe im volleren Sinne dieses Wortes, wonach ein solches zu gewinnen erst durch Mitwirkung der Gnade möglich ist [5].

---

nem impii, scilicet gratiae infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum, et remissio culpae.

1) ibid.: remissio peccatorum est finis in justificatione impii. — In remissione culpae justificatio consummatur.

2) l. l. art. 7: tota justificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione. Per eam enim et liberum arbitrium movetur et culpa remittitur.

3) Summa II. I qu. 112 art. 2: ad gratiam ut quoddam habituale donum animae est, aliqua ex parte hominis praeparatio necessaria est.

4) Art. 3.

5) Vgl. auch Art. 2 derselben Quästion.

Gerecht gemacht wird der Mensch von Gott durch Eingießung der Gnade. Aber Keiner, außer Gott habe es ihm denn sonderlich geoffenbart, weiß je gewiß, ob solche gratia gratum faciens ihm beiwohnt[1]). Denn als wesentlich göttlicher Art liegt sie so sehr über des Menschen Fassungsvermögen hinaus, daß er sie nur dann sicher zu erkennen vermag, wenn Gott sie ihm zu erkennen gibt. Er kann wohl aus allerlei Anzeichen erschließen, daß er im Besitze der Gnade sei, wie z. B. daraus, daß er seine Freude in Gott hat und die Welt verachtet, oder daß er sich keiner Todsünde bewußt ist. Aber das ist immer nur ein unvollkommenes Erkennen und gibt keine Gewißheit. Der Mensch bleibt über diesen wichtigsten Punkt, über seinen Gnadenstand, im Unsichern. So lehrte Thomas, eine Lehre, welche einerseits immer tiefer in die Unruhe und Qual der Werkheiligkeit hineinführen, andererseits die Hingabe an die Hierarchie und deren Vermittlung zur Erlangung der außerdem ungewissen Gnade steigern mußte[2]).

Auch nach Bonaventura fällt aller Nachdruck auf die Eingießung der Gnade, diese aber geschieht nicht ohne die Zustimmung des freien Willens. Gott ist es, welcher dem Menschen die Gnade mitteilt und sie in ihm mehrt und erhält, aber der freie Wille wirkt mit der Gnade (cooperari), indem er zu seinem Eigentum macht was jene ihm verleiht. Auf diese Weise erlangt der Mensch ein vor Gott geltendes Verdienst[3]).

---

1) Art. 5: Nullus autem posset scire se habere scientiam alicujus conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiae et objectum ejus est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus . . . . Et ideo ejus praesentia in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest. — Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa: et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam inquantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas et inquantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis.

2) Treffend weist Ritschl (a. a. O. I, S. 95 f.) noch auf den Mangel der Rechtfertigungslehre des Thomas hin, daß sie außer jedem Zusammenhang mit Christi Genugthuung und Verdienst entworfen sei. So blieb es denn bei der „kahlen Vorstellung der Gnade als bloßer wirkender Ursache".

3) Breviloq. p. V, c. 1—3. — c. 2 (ed. Hefele p. 170): Nam quum solus Deus sit ipsius gratiae fontale principium influendi, ipse solus est principium augmentandi per modum infundentis, et gratia per modum meriti et dignitatis, et liberum arbitrium per modum cooperantis et merentis

Noch weiter ging Duns Scotus. Wie alle Scholastiker ereiferte er sich über die Häresie des Pelagius, der da gelehrt habe, der Mensch könne ohne Gnade gerechtfertigt werden. Er erwies eingehend[1]), daß der Mensch nicht im Stande sei, rein aus seinem natürlichen Vermögen die Seligkeit zu erlangen. Aber dann steigerte er doch, wie schon erwähnt ist, die Bedeutung dessen, was der Mensch von sich aus könne, erhöhte also den Wert des vorbereitenden Thuns. Die rechtfertigende Gnade ist auch hier als gottgewirkter Habitus im Menschen (vgl. oben S. 172) gedacht. Dieser habitus ist der Grund für das meritum, kraft welches der Mensch Gott angenehm wird. Auf letzteres richtet sich das eigentliche Interesse des Duns. Nicht der von Gott mitgeteilte habitus moralis ist das aktive Princip der Güte einer Handlung. Denn wirkte der Habitus derartig auf den Willen ein, dann wäre dieser nicht frei und es wäre zudem dem Menschen nicht mehr möglich böse zu handeln[2]). Die Gnade ist also der Stoff der verdienstlichen Handlung, der Wille aber die Form, die potentia operans, welche sich der gratia habitualis bedient. Auf den Akt des freien Willens, der das Gott Gefällige — freilich unter Voraussetzung der gratia — leistet, fällt also das Gewicht[3]). Auf dieser Bahn sind die späteren Scholastiker fortgeschritten, ja sie überboten Duns noch. Gabriel Biel, der letzten einer, erklärte, wenn der Mensch nur thue, was in seinen Kräften stehe, lasse Gott es auch an sich nicht fehlen[4]). Wie Duns richtet auch Biel sein Interesse mehr auf die Thätigkeit des freien Willens als auf den von Gott mitgeteilten Habitus der Gnade. In diesem Zusammenhang erklärt sich eine merkwürdige Consequenz, der wir bei Biel begegnen. Obgleich Christus, sagt er, durch sein Leiden principaliter allen Söhnen Adams das Heil verdient hat, so wirkt doch zu der Erlangung desselben die Thätigkeit des zu

---

pro eo, quod liberum arbitrium cooperatur gratiae et quod est gratiae suum facit.

1) In Sentent. l. IV dist. 49 qu. 11.

2) In Sent. I, dist. 17 qu. 3 § 24. 25.

3) Vgl. Ritschl a. a. O. I, S. 96—102.

4) Sermones de festivitatibus Christi, serm. 14: statuit Deus, ut omni ad se convertenti et quod in se est facienti peccata remitteret et simul adjutricem gratiam infunderet. Ebenso in Sent. II, dist. 27 qu. unic. art. 2 concl. 4.

Rettenden mit sowohl als meritum de congruo, wie als meritum de condigno (über diese termini vgl. weiter unten). Dieses beweist Biel dadurch, daß Niemandem die Gnade eingegossen wird, ohne daß eine gute Disposition des Willens sowie eine gute auf Gott gerichtete Regung in dem Menschen vorangingen. Dieses ist ein meritum de congruo. Für das Wachstum der Gnade aber ist das gute Handeln des Menschen erforderlich, das aus der ersten Gnade hervorgeht. Eine solche Handlungsweise ist meritum de condigno. So fest steht Biel dieser Gedanke, daß er ihn auch auf die Kinder anwendet, sofern denselben die Gnade in der Taufe nicht zu teil wird, ohne das verdienstliche Werk, daß damit geleistet wird, daß sie zur Taufe getragen werden. Niemals ist also das Leiden Christi sola et totalis causa meritoria, das gute Werk des Menschen wirkt stets mit zur Erlangung sowohl der Gnade, als des Zieles der ewigen Seligkeit[1]). — Diese Sätze zeigen an, wie weit man allmählich von der augustinischen Grundlehre abgekommen war. Eine solche Anschauungsweise hat sich im späteren Mittelalter ungehindert verbreiten können. Es war keine unberechtigte Rede, wenn im Lauf des vierzehnten Jahrhunderts ein Mann sein Zeitalter des Abfalls zum Pelagianismus beschuldigte[2]). Jene Grundsätze aber haben die praktischen Zustände hervorgebracht, gegen welche

---

1) In Sent. III dist. 19 qu. unic. art. 2 concl. 5: Quamvis omnibus Adae filiis salutem principaliter meruit Christi passio, cooperabatur tamen salvandorum operatio tanquam meritum de congruo vel condigno. — — Licet Christi passio sit principale meritum, propter quod confertur gratia, apertio regni et gloria: nunquam tamen est sola et totalis causa meritoria. Patet, quod semper cum merito Christi concurrit aliqua operatio tanquam meritum de congruo vel de condigno recipientis gratiam vel gloriam, si fuerit adultus rationis usum habens aut alterius pro eo, si caret rationis usu.

2) Thomas Bradwardina, De causa Dei contra Pelagium Praef.: Quot, Domine, hodie cum Pelagio pro libero arbitrio contra gratuitam gratiam tuam pugnant et contra Paulum pugilem gratiae spiritualem. Quot etiam hodie gratuitam tuam fastidiunt, solumque liberum arbitrium ad salutem sufficere stomachuntur, aut si gratia utantur vel perfunctorie necessariam eam simulant ipsamque se jactant liberi sui arbitrii viribus promereri, ut sic saltem nequaquam gratuita sed vendita videatur (bei Münscher, Dogmengeschichte II S. 155 f.).

unsere Reformatoren zu kämpfen hatten. Die justificatio ward also mehr und mehr von der Vorbereitung und dem eigenen Thun des Menschen abhängig gemacht.

c) Der Begriff des meritum. Dieser Begriff beansprucht eine hohe Bedeutung für das Verständnis der mittelalterlichen Ansicht von der Gnade. Unter diesem Gesichtspunkt wird das Verhältnis des Menschen zu Gott gedacht. Demselben untersteht daher auch die Mitteilung der Gnade. Die Gnade ist wesentlich eine göttliche Unterstützung, die dem Menschen eingegossen wird, damit er nun sich vor Gott ein Verdienst erwerben könne. Proprie vero gratia dicitur adjutorium datum divinitus ad merendum, quod quidem dicitur donum gratiae gratum facientis, sine quo nullus potest mereri nec in bono proficere nec ad aeternam pervenire salutem (Bonavent. Breviloq. V, c. 2, Hefele p. 167). Ein meritum ist also nötig, denn der justificatus hat als solcher noch nicht die Gewähr des ewigen Lebens, und bei ihm, in dem die Gnade wirkt, ist meritum andererseits möglich. Ohne die Gnadenkräfte mit seinen natürlichen Kräften, so entwickelt wieder Thomas[1]), vermag der Mensch sich das ewige Leben von Gott nicht zu erwerben. Er hätte es nicht können in seiner ursprünglichen, gut geschaffenen Natur — und nun erinnere man sich an die Lehre von der justitia originalis als einem accidens und donum superadditum —, geschweige denn so, wie er jetzt durch die Sünde gestört und verderbt ist. Das ewige Leben ist nämlich ein Gut, das über alles geschaffene Wesen weit hinausgeht, ihm allein gar nicht einmal faßbar ist[2]). Es besteht zwischen ihm und dem Geschaffenen gar kein inneres Verhältnis. Es muß also erst die Gnade als von Gott kommende, daher dem Göttlichen wesensverwandte Kraft in dem Menschen einen Platz haben, und zwar handelt es sich nun für das Folgende um eine Wirkung der gratia cooperans. Mit Hilfe der Gnade kann der Mensch sich bei Gott ein Verdienst erwerben. Zwar auch dies beruht nicht auf strengster Gerechtigkeit,

---

1) Summa II. I qu. 114 art. 2.

2) Ibid.: vita aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus. — Et inde est, quod nulla creatura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur.

dafür bleiben Gott und Mensch immer zu ungleich. Aber ein Lohn kommt dem Menschen doch zu, wenn er das thut, wozu Gott ihm die Kraft verleiht. Und wo Gott Lohn erteilt, da ist auch Verdienst. Wie die übrigen Geschöpfe durch das ihnen eigentümliche Leben und Wirken das erreichen, wozu sie von Gott bestimmt sind, so auch der Mensch; nur daß er als vernünftiges Wesen mit seinem freien Willen handelt, und darauf beruht also sein Verdienst[1]).

Bei diesen verdienstlichen Werken muß dann wieder unterschieden werden, insofern sie zugleich von der göttlichen Gnade und von dem menschlichen Willen ausgehen[2]). In ersterer Beziehung haben sie einen dem Lohne entsprechenden Wert und begründen also einen Anspruch, ein Recht. So betrachtet heißen sie merita de condigno oder condigni. In der zweiten Beziehung und wenn man die Werke auf ihre Art und ihr Wesen hin ansieht, kann von voller Würdigkeit und einem Recht keine Rede sein; aber eine gewisse Angemessenheit besteht doch. Es ist billig, daß Gott einen Menschen, der nach Maßgabe seiner Kraft gehandelt, gemäß seiner göttlichen Herrlichkeit belohne. Dieselben Werke heißen so betrachtet, merita de congruo oder congrui.

Damit scheint wieder Alles auf die göttliche Gnade zurückgeführt zu werden. Aber es scheint doch nur so. In Wirklichkeit wird dem Menschen ein Bedeutendes für das volle Zustandekommen der justificatio beigelegt. Durch seine verdienstlichen Werke erwirbt er sich wie das ewige Leben so auch für die Jetztzeit ein stets größeres Maß von Gnadenkräften und von Liebe, und in deren Zunahme besteht ja das Wachsen der Rechtbeschaffenheit[3]). Merita sind

---

1) Ibid. art 1: potest homo apud Deum aliquid mereri, non quidem secundum absolutam justitiae rationem, sed secundum divinae ordinationis quandam praesuppositionem; prout scilicet id tanquam mercedem consequitur homo per suam operationem, ad quod ei Deus operandi virtutem deputavit.

2) Ibid. art. 3: Si consideretur secundum substantiam operis et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inaequalitatem; sed est ibi congruitas propter quandam aequalitatem proportionis. Videtur enim congruum, ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis.

3) art. 8: dicendum, quod quolibet actu meritorio meretur homo

hiezu nötig; von einem meritum aber kann nur die Rede sein, weil des Menschen liberum arbitrium mitthätig ist. Also in diesem liegt ein sehr wesentliches, ein mitbedingendes Moment, wobei man freilich nicht über die Frage hinwegkommt, wie denn das Thun des Menschen, der als ein Geschöpf in so unendlichem Misverhältnis zu Gott und seinen Gnadengaben stehe[1]), auch nur ein congruum begründen könne?

Nach dem vorher Bemerkten ist es begreiflich, daß Thomas lehrt, der Mensch könne sich die erste Gnade, d. h. die gerechtmachende, nicht verdienen; wie sollte er, da das mereri durch schon innewohnende gratia bedingt ist? Aber, fügt er dann gleich hinzu, einem andern kann der Begnadigte die Gnade allerdings verdienen, wenn auch nicht de condigno, so doch de congruo[2]). Gottes Billigkeit kann nicht wohl das Thun dessen, der einem andern zur justificatio helfen will, unberücksichtigt lassen. Damit ist wieder dem Menschen ein Verdienen beigelegt. Selbst Thomas kommt, wie es bei seiner Lehre von Urstand und Sünde gar nicht anders sein konnte, hierüber nicht hinaus. Und für die große Menge der Christen blieb natürlich die von ihm gemachte Unterscheidung von meritum condigni und meritum congrui bedeutungslos. Sie gaben dem Zuge des natürlichen Herzens zur Selbstrechtfertigung nach und freuten sich ihrer guten Werke, die Gott nach Verdienst belohnen werde. Die Werkgerechtigkeit ward immer größer und man lehrte immer allgemeiner, von Thomas abweichend[3]), unter meritum de congruo sei das auf die Gnade vorbereitende Thun des Menschen zu verstehen, unter meritum de condigno die Verdienste dessen, der in der Gnade stehe, schon in dem Processe der justificatio sich befinde.

---

augmentum gratiae sicut et gratiae consummationem, quae est vita aeterna.

1) Ibid. art. 1: manifestum est, quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas, in infinitum enim distant.

2) Ibid. art. 6: quia homo in gratia constitutus implet voluntatem Dei, congruum est secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius.

3) Schon sein Zeitgenosse und Freund Bonaventura schrieb Breviloquium V, 2 (Hefele S. 169): omnis radix m e r e n d i fundatur in g r a t i a g r a t u m f a c i e n t e, cujus est facere hominem Deo dignum; propter quod nullus potest e a m mereri merito condigni, sed s o l u m m e r i t o c o n g r u i.

d) Glaube und Werke. Auch vom Glauben reden die Scholastiker viel und rühmen ihn als zur justificatio durchaus notwendig; auch sie kennen einen rechtfertigenden Glauben. Aber man darf sich dadurch nicht irre machen lassen, als ob dies in biblisch-paulinischem Sinne zu verstehen sei. Wie wenig dem so ist, sieht man gleich bei dem Lombarden[1]). Im Anschlusse an Augustin unterscheidet er zwischen: Gotte glauben, an Gott glauben und glauben, daß Gott sei, oder zusammenfassend zwischen: das von Gott Geoffenbarte für wahr halten und: gläubig Gott sich hingeben. Die erstere qualitas mentis, ein Erfassen und Annehmen der ganzen

1) Lib. III dist. 23 § 4: aliud est credere in Deum, aliud credere Deo, aliud credere Deum. Credere Deo est, credere vera esse, quae loquitur, quod et mali faciunt; et nos credimus homini, sed non in hominem. Credere Deum est credere, quod ipse sit Deus, quod etiam mali faciunt. Credere in Deum, est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere et ejus membris incorporari. Per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari. Ea enim sola bona opera dicenda sunt, quae fiunt per dilectionem Dei. Ipsa enim dilectio opus fidei dicitur. Fides ergo, quam daemones et falsi christiani habent, qualitas mentis est, sed informis, quia sine charitate est. Wie wenig man im Grunde mit dem paulinischen Gedanken der Gerechtigkeit aus dem Glauben anzufangen wußte, zeigen besonders deutlich die Ausführungen des Robert Pulleyn. Er lehnt es ab, daß die Gerechtigkeit, die nicht aus den Werken entsteht, durch die Werke zunehme. Vielmehr geht aus dem Glauben die Gerechtigkeit und aus dieser das gute Werk hervor. Aber der Glaube wächst, indem der Mensch an Erkenntnis des Guten und Liebe zu demselben zunimmt, denn von dem in der Liebe thätigen Glauben sei hier die Rede. Das Wachstum des Glaubens bedingt auch ein Wachstum der Gerechtigkeit und der Werke: Augmentum ergo fidei augmentum sequitur justitiae et operum. Daneben aber steigen Robert Zweifel auf, ob es nicht richtiger ist zu sagen, daß wie der Glaube die Gerechtigkeit und diese das Werk wirkt, letzteres wiederum ein Zunehmen der ersteren hervorbringt: nec fiet quis justus nisi ex fide, fiet autem justior ex opere. Nun soll aber nach dem Apostel der Glaube auch ohne Werke rechtfertigen. Das kann nach R. nur von solchen gelten, die bevor sie zum Wirken kommen, hinwegsterben. Fides primo sine operibus justificat; si tempus habet operandi, jam fides sine operibus mortua est. (Sent. IV, c. 14, Migne p. 822). Ist hier nicht nur die Formel des Paulus gewahrt? Faktisch kennt der Autor nur die Werkgerechtigkeit und nicht die Glaubensgerechtigkeit!

fides catholica, ist auch zur Gerechtmachung nötig, aber sie genügt nicht. Sie ist noch keine Tugend und Gottlose, ja Dämonen können sie haben. Die justificatio tritt erst ein, wenn mit dem Glauben sich die Liebe verbindet. So ist denn im Grunde die Liebe das Gerechtmachende. Und dabei bleibt es durch die ganze Scholastik hin.

Thomas sagt, wie schon oben bemerkt ist, daß der Glaube das Zweite unter dem zur Gerechtmachung Notwendigen sei, denn er ist der motus mentis, in dem die Hinwendung des Menschen zu Gott sich zu vollziehen beginnt[1]) Aber freilich muß dies der vollendete Glaube sein, d. h. der mit der Liebe verbundene. Bleibt er allein, so genügt er zur Gerechtmachung noch nicht[2]). Weiter äußert er sich im Zusammenhange der Lehre von der justificatio über den Glauben nicht. Schon dies würde genügen, zu erkennen, was er meint, und wie wenig das dem biblischen Begriff vom Glauben entspricht. Doch erklärt er sich dann an einem andern Orte noch ausführlicher. Glauben, sagt er[3]), ist ein Denken mit Zustimmung, und dies Zustimmen ist etwas durchaus Wesentliches im Glauben, nämlich dem, um welchen es sich bei der justificatio handelt. Zunächst ist der Glaube ein Akt des intellectus, denn er ist auf das Wahre gerichtet, und das geht den intellectus an. Aber er ist dies nicht allein, sondern man muß hinzufügen: ein Akt des Intellekt,

---

1) Summae prim. sec. qu. 113, art. 4: Deus movet animam hominis convertendo eam ad se ipsum . . . Et ideo ad justificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem secundum illud ad Hebr. 11, 6: Accedentem ad Deum oportet credere quia est. Et ideo motus fidei requiritur ad justificationem impii. — Patet, quod in justificatione impii requiritur actus fidei quantum ad hoc quod homo credat, Deum esse justificatorem hominum per mysterium Christi.

2) Ibid.: motus fidei non est perfectus, nisi sit charitate informatus; unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis.

3) Summa II. II. qu. 2 art. 1: credere est cum assensu cogitare. — Actus iste intellectûs, qui est credere, habet firmam adhaesionem ad unam partem: in quo convenit credens cum sciente et intelligente; et tamen ejus cognitio non est perfecta per manifestam visionem; in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante; et sic proprium est credentis, ut cum assensu cogitet.

bei welchem dieser vom Willen zum Zustimmen bewegt wird[1]). Es kommt also auf ein Zusammensein und Zusammenwirken von Intellekt und Wille an. Der Wille aber muß auf das höchste Gut, auf Gott selbst gerichtet sein, und das ist die Liebe[2]). So ist also die Liebe es, die den Glauben erst vollkommen macht, die ihm für die justificatio erst Wert verleiht. Sie gibt ihm die rechte Art (fides formata)[3]), durch sie wirkt er. Wo die Liebe fehlt, ist der Glaube gestaltlos (fides informis), er ist todt und vermag nichts; einen solchen haben auch die Gottlosen und die Dämonen. Durch die Liebe wird er eine Tugend; sie macht ihn, indem ja nun der Wille im Spiele ist, zu einem verdienstlichen Akte[4]). So ist also die Liebe das eigentlich Entscheidende und statt vom rechtfertigenden Glauben hätte man richtiger von der rechtfertigenden Liebe reden sollen. Inwiefern aber dieses eine Verschiebung der ganzen Ansicht vom Christenstand mit sich führt, ist aus dem Vorhergehenden ersichtlich.

Die Liebe erweist sich in den Werken, d. h. in der Erfüllung der von Gott unmittelbar oder der mittelbar durch die Kirche gegebenen Gebote, und diese Werke sind, insofern sich der durch Gottes Gnade angeregte Wille in ihnen bethätigt, verdienstlich. Die Christen, welche sie vollbringen, wachsen allmählich im Zustande der Rechtbeschaffenheit und erwerben sich endlich das ewige Leben[5]).

1) Summa II. II qu. 4 art. 2: credere est actus intellectûs, secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum.

2) Ibid. art. 5: quum credere sit actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quod iste actus sit perfectus, duo requiruntur: quorum unum est, ut infallibiliter intellectus tendat in suum objectum, quod est verum; aliud autem est, ut voluntas infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem assentit vero. Et utrumque invenitur in actu fidei formatae.

3) Ibid. art. 3: charitas dicitur forma fidei, inquantum per caritatem actus fidei perficitur ac formatur.

4) Ibid. qu. 2 art. 9: quum credere sit actus intellectus assentientis divinae veritati ex imperio voluntatis motae per gratiam, et sic subjacet libero arbitrio in ordine ad Deum, unde actus fidei potest esse meritorius.

5) Vgl. Summa II. I qu. 108 art. 1 concl.: decuit in lege nova exteriores actus sacramentales institui ad gratiae susceptionem, et exteriores actus virtutum praecipi et vitiorum prohiberi, ut gratiâ justificati Christo interius in nobis operanti cooperemur ad promerendam vitam aeternam.

Aber man kann auf diesem Wege der Leistungen nun auch schneller vorwärts kommen, wenn man sich nicht damit begnügt, nur nach den Geboten Gottes zu leben, sondern auch noch die evangelischen Ratschläge befolgt. Thomas, indem er diese längst in der Kirche heimische Lehre bespricht und bestimmt[1]), sagt, im alten Gesetze, dem Gesetze der Knechtschaft, habe es nur Gebote gegeben; aber im neuen Gesetze, dem Gesetze der Freiheit, seien zu den Geboten noch Ratschläge hinzugefügt, und zwar zum Heile der Christen. Denn durch Befolgung dieser Ratschläge, die in ihrem Belieben stehe, sei ihnen die Möglichkeit geboten, besser und schneller das vorgesteckte Ziel zu erreichen[2]). Nun steht der Mensch zwischen den Dingen dieser Welt und den geistlichen Gütern, in deren Besitz die ewige Seligkeit besteht. Je mehr er der einen Seite anhängt, um so mehr entfernt er sich von der andern. Wer also ganz an den Dingen dieser Welt hängt und in ihnen seinen Lebenszweck findet, dem entgehen die geistlichen Güter völlig, und dieser Verkehrtheit sollen die Gebote entgegenwirken. Doch ist es nicht nötig, daß der Mensch, um zum rechten Ziele zu kommen, Allem, was der Welt angehört, entsage. Er kann auch beim Gebrauch der Dinge dieser Welt die ewige Seligkeit erlangen, nur muß er in ihnen nicht den Zweck seines Lebens sehen. Aber leichter wird er allerdings zum Ziele gelangen, wenn er auf alle Güter der Welt verzichtet; und um ihn hiezu anzuleiten, sind ihm die evangelischen Ratschläge gegeben. Die dem menschlichen Leben dienenden Güter dieser Welt sind dreifach, nämlich Besitz an äußern Mitteln, Genuß der Sinne und Ehren[3]). Diesem Dreifachen gilt es, soweit möglich, ganz zu ent-

1) Ibid. art. 4: haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur ejus, cui datur; et ideo convenienter in lege nova, quae est lex libertatis, supra praecepta sunt addita consilia, non autem in veteri lege, quae erat lex servitutis.

2) Ibid.: oportet quod praecepta novae legis intelligantur esse data de his, quae sunt necessaria ad consequendum finem aeternae beatitudinis, in quem lex nova immediate introducit; consilia vero oportet esse de illis, per quae melius et expeditius potest homo consequi finem praedictum.

3) Ibid.: bona hujus mundi, quae pertinent ad usum humanae vitae, in tribus consistunt; scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quae pertinent ad concupiscentiam oculorum, et in deliciis carnis, quae pertinent

sagen. Darauf zielen die evangelischen Ratschläge hin. Ihnen also folgend, kann man zu einer verhältnismäßigen Vollkommenheit gelangen, die darin besteht, daß der Mensch von seiner Neigung nicht nur Alles fernhält, was der Liebe widerspricht, sondern auch Alles, was ihn hindern kann sein Herz ganz zu Gott zu erheben[1]). In dem „Stande der Vollkommenheit" befinden sich die Religiosen und die Bischöfe[2]), denn um in ihn einzutreten, genügt, daß man sich — und zwar mit einer gewissen Feierlichkeit — zu dem vollkommenen Leben verpflichte[3]), doch ist solch ausdrückliches Sichverpflichten nicht schlechthin notwendig. Man kann vollkommen sein, auch ohne in statu perfectionis zu stehen[4]), wie andererseits es auch solche gibt, die, obgleich in jenem Stande befindlich, doch der wahren Vollkommenheit entbehren. Dieses ist also das Ideal der mittelalterlichen Frömmigkeit. Der Welt gilt es entfliehen, das Fleisch an sich ertöten, um nur Gotte leben zu können. So meinte man in der „Nachfolge Jesu" leben zu müssen. Um sich hiezu anzureizen diente die Betrachtung seines Lebens.

So sollte man auf einer Stufenleiter von Verdiensten aufwärts steigen können, um endlich das ewige Leben zu gewinnen. Als Muster dieses Strebens erschienen ja seit langem in der Kirche die

---

ad concupiscentiam carnis, et in honoribus, quae pertinent ad superbiam vitae, sicut patet 1 Joan. 2. Haec autem tria totaliter derelinquere secundum quod possibile est, pertinet ad consilia evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio (das Mönchswesen), quae statum perfectionis profitetur; nam divitiae abdicantur per paupertatem, deliciae carnis per perpetuam castitatem, superbia vitae per obedientiae servitutem. — Bonaventura Breviloq. V, c. 9.

1) Summa II. II qu. 184 art. 2.

2) Ibid. art. 5.

3) Ibid. art. 4: in statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse non ex hoc, quod habet actum dilectionis perfectae, sed ex hoc, quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea, quae sunt perfectionis. Qu. 186, art. 1: religio nominat statum perfectionis ex intentione finis. Unde non oportet, quod quicunque est in religione, jam sit perfectus, sed quod ad perfectionem tendat . . . . . . Et hoc modo in religione non omnes sunt perfecti, sed quidam incipientes, quidam proficientes.

4) Ibid. qu. 184 art. 4: nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis et aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti.

stets sich mehrenden Heiligen, denen darum das Christenvolk nicht nur nachzueifern, sondern auch Verehrung zu erweisen angeleitet ward. Indem sie betend für uns eintreten und wir uns bittend an sie wenden, zeigt sich die großartige Einheit des Leibes Christi[1]). Sie galten als die Gott besonders nahe Stehenden, um deren Vertretung und Fürbitte man sich zu bewerben habe, um gewiß etwas bei Gott zu erreichen[2]), ein Irrtum, dem auch die Erleuchtetsten und Frommsten in der Kirche, wie z. B. Bernhard von Clairvaux[3]), sich nicht zu entziehen vermochten. Sollten aber schon die übrigen Heiligen so viel erreichen können, so ward noch um Vieles mehr der Maria, der sündlosen Besitzerin aller Tugenden, der Mutter des Herrn[4]), beigelegt. Und glaubte man, jenen Verehrung (*δουλεία*) schuldig zu sein, so hielt man sich für verpflichtet, dieser ein besonders hohes Maß solcher Verehrung (*ὑπερδουλεία*) zu erweisen. Die Theologen unterschieden dabei immer noch zwischen solcher Verehrung und der allein dem dreieinigen Gott zukommenden Anbetung

---

1) Bonaventura Breviloq. p. V, c. 10 (Hefele S. 201 f.): .... in omnibus etiam Christi membris caritas et unitas ostendatur, qua quae inferiora sunt ad superiora fiducialiter recurrant et superiora inferioribus liberaliter condescendant.

2) Thom. Summ. III suppl. qu. 72 art. 2 resp.: Sicut mediantibus sanctorum suffragiis Dei beneficia in nos deveniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iterato beneficia ejus sumamus, mediantibus sanctis. Et inde est, quod eos intercessores pro nobis ad Deum constituimus et quasi mediatores, dum ab eis petimus, quod pro nobis orent.

3) Eine wegen ihres ganzen Zusammenhanges sehr bezeichnende Stelle steht sermo in nativitate b. Mariae. Migne 183, col. 441: ad patrem verebaris accedere solo auditu territus ad folia fugiebas. Jesum tibi dedit mediatorem. Quid non apud talem patrem filius talis obtineat? Exaudietur utique pro reverentia sua: pater enim diligit filium. An vero trepidas et ad ipsum? Frater tuus est et caro tua, tentatus per omnia absque peccato, ut misericors fieret. Hunc tibi fratrem Maria dedit. Sed forsitan et in ipso (filio) majestatem vereare divinam, quod licet factus sit homo, manserit tamen Deus? Advocatum habere vis et ad ipsum? Ad Mariam recurre. Pura siquidem humanitas in Maria, non modo pura ab omni contaminatione, sed et pura singularitate naturae. Nec dubius dixerim: exaudietur et ipsa pro reverentia sua. Exaudiet utique matrem filius et exaudiet filium pater.

4) Vgl. Thomae Summa III qu. 27 — qu. 30.

(*λατρεία*)[1]. Aber in der Wirklichkeit des Lebens gestaltete es sich anders. Maria und die Heiligen traten als Heilsvermittler und Spender ganz in den Vordergrund, Christus, den das Volk nicht sowohl als Heiland, sondern als zürnenden und drohenden Weltrichter sich dachte, ward in den Hintergrund zurückgeschoben. Der Gottesdienst entartete immer mehr zum Heiligen- und Mariendienst.

---

1) Ibid. II. II qu. 103 art. 3: Dulia, per quam homini similitudinem dominii participanti cultum exhibemus, alia virtus est, quam latria, per quam Deo verum et plenarium dominium obtinenti cultum et honorem deferimus. Ibid. art. 4: hyperdulia videtur esse medium inter latriam et duliam: exhibetur enim creaturis, quae habent specialem affinitatem ad Deum, sicut b. Virgini, in quantum est mater Dei. — Hyperdulia est potissima species duliae communiter sumptae; maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate, quam habet ad Deum. Ibid. III, qu. 25 art. 5: et ideo dicitur, quod debetur ei non qualiscunque dulia sed hyperdulia.

C. Die scholastische Darstellung und Rechtfertigung des mittelalterlichen Hierarchismus.

VI. Die Lehre von der Kirche.

Die Kirche des Mittelalters hat von der alten Kirche eine doppelte Anschauung von der Kirche überkommen. Die Kirche ist die Gesamtheit der Frommen resp. der Prädestinierten (jene invisibilis caritatis compages, wie Augustin sagte, de bapt. III, c. 19) und die Kirche ist die hierarchisch organisierte Gesamtheit aller Christen, pastori suo grex adhaerens. (Cyprian Ep. 66, 8). Es hat in der Natur der Verhältnisse gelegen, daß die cyprianische Ansicht zur ausschließlichen Herrschaft in der Theologie des Mittelalters gelangt ist, obschon man die andere Anschauungsweise immer wieder anklingen hört. Dieses hat sich schon in der alten Kirche angebahnt, indem man den anstaltlichen Charakter der Kirche als das Maßgebende in den Vordergrund rückte, und es dagegen zurücktreten ließ, daß sie zuerst Gemeinde der an Christum Glaubenden ist; indem man ferner den Klerus als einen besondern höheren Stand über die Gemeinde erhob; und indem man endlich den Episkopat als einen von Gott gestifteten hinstellte, welchem die Regierung der Kirche anbefohlen sei, in welchem die Einheit derselben dargestellt und erhalten werde[1]). Die Verfassung war eine durchaus hierarchische geworden und diese Entwicklung strebte naturgemäß weiter zur Ausbildung eines Primates, dessen Sitz nach der Lage der Dinge kein anderer als Rom sein konnte. Der Zustand der während der nächsten Jahrhunderte in die Kirche eintretenden Völker und die in der ganzen Christenheit zunehmende Gesetzlichkeit förderten diese Entwicklung in hohem Maße, denn nach beiden Richtungen war eine zügelnde und anordnende Autorität nötig und die suchte und fand man im Priesterstande, im Episkopate, in Rom.

---

1) Vgl. dieses Werkes Bd. I, S. 583 ff.

Die Macht der Hierarchie in allen ihren Stufen bis zum römischen Bischofe hinauf wuchs durch das, was man in der Wirklichkeit des Lebens von ihr verlangte, was sie zu leisten suchte und was sie in Folge dessen immer mehr als ihr Recht beanspruchte. Und eben diese Fortbewegung war die entscheidende. Wohl blieben in der Theorie die Meisten derer, die sich über den Begriff der Kirche äußerten, zunächst etwa bei dem stehen, was einst Cyprian gelehrt hatte[1]; sie faßten die Kirche als die Gesamtheit der Gläubigen, d. h. hier, der den christlichen Glauben Bekennenden und unter dem Gesamtepiskopat Geeinigten, in der auch die Laienschaft neben dem Klerus ihr Recht und ihre Geltung habe. Aber in der Wirklichkeit war es doch mit diesem Rechte und mit dieser Geltung übel genug bestellt. Der Klerus stand da als der eigentliche Kern der Gemeinde, durch den diese überall erst etwas werde, durch dessen Vermittlung allein ihr alles Gute zufließe und dem sie daher auch schlechthin zur Unterordnung und zum Gehorsam verpflichtet sei. Und wie nun der Unterschied zwischen Laienstand und Priestertum schärfer ward als in der alten Zeit, so auch innerhalb des Klerus der Unterschied zwischen Priester und Bischof, zwischen den Bischöfen und dem römischen Papste. Was das letzte Verhältnis betrifft, so herrschte zwar noch in den weitesten Kreisen die alte Anschauung, daß alle Bischöfe als Nachfolger der Apostel in allem Wesentlichen gleichen Rechtes und gleicher Stellung seien und daß dem römischen Bischofe als dem Nachfolger Petri, in welchem die Einheit des Gesammtepiskopates zur persönlichen Darstellung gelange, nur ein Ehrenvorrang zukomme. Aber neben dieser Theorie rang sich seit Anfang des Mittelalters eine andere von Rom aus sehr unterstützte empor, welche das Verhältnis ganz umkehrte und den Papst zum ersten und alleinigen Inhaber aller Macht und alles Rechtes erhob. Und sie gewann von Jahrhundert zu Jahrhundert an Boden.

Die pseudoisidorischen Dekretale zeigen uns, welche Ansichten von Kirche und Klerus schon zu Anfang des Mittelalters nach der Herrschaft strebten. In ungemessener Weise wird hier der Priesterstand über die Laien erhoben und von diesen unterschieden.

---

1) Vgl. die sehr fleißige Zusammenstellung von J. Langen, das Vaticanische Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältnis zum neuen Testament und der exegetischen Überlieferung (4 Teile, Bonn 1871 ff.) Tl. II.

Wer die Priester anklagt und ihnen Unrecht thut, vergreift sich an Christo. Daher ist dem Laien die Klage gegen einen Geistlichen möglichst zu erschweren, liegt es doch in des Fleisches Art sich wider das Geistliche aufzulehnen. Sonderlich gilt das Gesagte von den Bischöfen. Man meide es sie zu verklagen. Christus allein stand es zu und steht es zu die schlechten Priester aus dem Tempel zu treiben [1]). Dem entspricht die hohe Bedeutung, die dem Priesterstand in der Kirche zufällt. Zwar ist Christus das Haupt der Kirche und durch die Verbindung mit ihm wird die Kirche zur Einheit zusammengehalten, aber an Christi statt walten die Priester in der Kirche und wie die Gesamtgemeinde mit Christo verbunden ist, so sind es die Einzelgemeinden mit dem Bischof [2]). Den Bischöfen ist von Gott die Gewalt den Himmel zu schließen und seine Pforten zu öffnen geworden [3]). Daher gilt es sein Verhältnis zu den Menschen und sein Urteil über sie nach ihrem Urteil zu gestalten. Dasselbe ist zu achten, auch wenn sie im einzelnen Fall ungerecht handeln sollten [4]). Nicht nur die Menschen insgemein, sondern auch die Fürsten der Welt sollen ihr Haupt vor den Bischöfen beugen und als ihre Gehilfen mit ihnen arbeiten, auf daß die ganze Christenheit sich als gläubig und am Gesetz des Herrn mitarbeitend erweise [5]). Was nun von den Bischöfen überhaupt gilt, gilt in

---

1) Ep. I. Clementis c. 32. 33 (Decretales Pseudo-Isidorianae, ed. Hinschius, 1863, p. 40): Cunctorum sacerdotum vitam superiorem sanctioremque ac discretam a saecularibus et laicis hominibus esse et spiritualiter super carnales ac laicos semper constituere et fore debere. — Anaclet. ep. I c. 3 (Hinschius p. 67 sq.). — Ep. I Alex. c. 2 (p. 95). Ep. II Fabiani c. 19 (p. 164 sq.). — Ep. II Anacl. c. 19 (p. 76) Pii I ep. I c. 4 (p. 117).

2) Evarist. ep. II c. 4 (p. 90): Sacerdotes vero vice Christi legatione funguntur in ecclesia. Et sicut ei sua est conjuncta ecclesia, sic episcopis junguntur ecclesiae unusquisque (unicuique) pro portione sua.

3) Ep. I Clement. c. 37 (p. 41): Ipsi enim habent potestatem claudere coelum et aperire portas ejus, quia claves coeli facti sunt.

4) Urban. ep. c. 7 (p. 145): in eisque Deum veneremini et eos ut animas vestras diligatis, et quibus illi non communicant, non communicetis et quos ejecerint non recipiatis. c. 8: Valde enim timenda est sententia, episcopi licet injuste aliquem liget, quod tamen summopere praevidere debet.

5) Ep. I Clem. c. 39 (p. 43): omnes principes terrae et cunctos ho-

hervorragender Weise von dem Papst. Die römische Kirche hat nach Christi Anordnung den Primat über alle anderen Kirchen. Sie ist die Mutter aller Kirchen, von deren Regeln daher die übrigen Kirchen nicht weichen dürfen. Zuhöchst liegt das Heil in dem Festhalten an dem überkommenen Glauben und den überkommenen Satzungen. Die römische Kirche hat die apostolische Lehre in ihrer Reinheit behalten, daher fällt ihr die Aufsicht über die Lehre in der Kirche zu. Ihr eignet apostolische Autorität, daher muß sie mahnen und bessern, wo Irrtümer und Mängel sich geltend machen. Kurz gesagt, es ist des Herrn Wille gewesen, daß die Kirche durch die Autorität der römischen Kirche regiert werde [1]). Diese Aufgabe fällt somit dem Leiter der römischen Kirche oder dem Papst zu. Vom Herrn haben zwar alle Apostel in gleicher Weise Ehre und Gewalt empfangen und ihre Nachfolger sind die Bischöfe geworden. Aber die Apostel begehrten Petrus zu ihrem Fürsten [2]). Seine Ge-

---

mines eis obedire et capita sua submittere eorumque adjutores existere praecipiebat, ut omnes pariter fideles et cooperatores legis Domini monstrarentur.

1) Jul. decr. c. 6 (p. 459). Ep. II Zepherin. c. 10 (p. 133): Tantam a Domino hujus sanctae sedis et apostolicae ecclesiae fundatore et beato Petro principe apostolorum accepimus fiduciam, ut pro universali Christi sanguine redempta ecclesia inpigro laboremus effectu et omnibus Domino famulantibus succurramus et cunctis pie viventibus apostolica auctoritate opem feramus. — Ep. I Fabian. c. 1 (p. 156 f.). Ep. I Calixt. c. 2 (p. 136). — Ep. Luc. c. 8 (p. 179 f.). Marcelli Ep. I c. 1 (p. 223). Ep. II Dionys. c. 2 (p. 195). Ep. III Felic. I. c. 17 (p. 204). Ep. III Euseb. c. 15 (p. 238). — Ep. III Anaclet. c. 34 (p. 84): Haec vero apostolica sedes cardo et caput ut factum est a Domino, et non ab alio constituta, et sicut cardine hostium (=ostium) regitur, sic hujus sanctae sedis auctoritate omnes ecclesiae, Deo disponente, reguntur. — Sehr charakteristisch für den Traditionalismus der Periode, auf welchen oben hingewiesen wurde, ist folgender Satz Ep. III Euseb. c. 19 (p. 239—240): Prima enim salus est recti (sic!) fidei regulas custodire et a constitutis patrum nullatenus deviare. Nec potest domini nostri Jesu Christi praetermitti sententia dicentis: Tu es Petrus etc. . . et haec quae dicta sunt, rerum probantur effectibus, quia in sede apostolica extra maculam semper est catholica servata religio. Wir sehen, wie der Hierarchismus es verstanden hat, den Charakter der Periode für seine Befestigung zu verwerten.

2) Ep. II Anaclet. c. 24 (p. 79): ceteri vero apostoli cum eodem

walt aber hat Petrus auf seine Nachfolger übertragen. Dieser Stellung des römischen Bischofs entspricht es, daß ihm allein das Recht einen Bischof zu richten beigelegt wird. Das darf kein Weltlicher wagen, denn der Herr hat sich das Urteil über die Bischöfe, welche seine Augen und die Säulen der Kirche sind, vorbehalten. Er selbst hat es dann dem Schlüsselträger Petrus überwiesen [1]). Hier sind die Forderungen ausgesprochen, nach deren Verwirklichung die Kirche mit Aufbietung aller ihrer Kraft gestrebt hat. Und zwar ist dieses nicht umsonst geschehen. Die Kirche hat ihr Ziel erreicht. Mag die alte Bestimmung der Kirche als der congregatio fidelium, als der Braut Christi, als des Leibes des Herrn auch fortbestehen, faktisch ist die Kirche vor allem die Heilsanstalt geworden, in welcher eine mächtige Priesterschaft waltet und regiert.

Wir haben damit den zweiten die mittelalterliche Dogmenbildung beherrschenden Trieb benannt. Wie ein pelagianisierendes Element in derselben überall wirksam ist, so das genannte hierarchische. Das eine stützt das andere. Und sie stimmen zu einander, indem sie die Verweltlichung des Evangeliums hinsichtlich des Einzelnen wie hinsichtlich der christlichen Gemeinschaft bezeichnen. —

Bei allen Christen, soweit sie nicht in den Sekten vom Ganzen sich losgelöst hatten, galt als anerkannt, daß die Priesterschaft von Gott als Heilsvermittlerin für die Gemeinde bestellt sei. Die Priester wurden als die eigentlichen Spender der sakramentlichen Gnaden angesehen; ohne sie sei eine Versöhnung mit Gott nicht möglich. Sie saßen in der Beichte an Christi Statt zu Gericht, sie erließen und behielten die Sünden als die ausschließlichen Träger der Schlüsselgewalt, sie legten die Büßungen auf, die Bedingung der vollen Rückkehr zur Gemeinschaft mit Gott. Sie allein waren

---

pari consortio honorem et potestatem acceperunt, ipsumque principem eorum esse voluerunt. Vgl. Ep. I Melchiad. c. 3 (p. 243).

1) Ep. I Melchiad. c. 2 (p. 243): Episcopos nolite judicare, nolite condemnare absque sedis hujus auctoritate . . . . . Episcopos ergo, quos sibi Dominus oculos elegit et columnas ecclesiae esse voluit, quibus etiam ligandi et solvendi potestatem dedit, suo judicio reservavit. c. 3: Atque hoc privilegium beato clavigero Petro sua vice solummodo commisit. Vgl. Sixt. II ep I c. 2 (p. 190). Ep. I Vict. c. 5 (p. 128). Decret. Damas. c. 21 (p. 507). Ep. II Anacl. c. 30 (p. 83). Eleuther. ep. c. 2 (p. 125). Zepherini ep. I c. 6 (p. 132).

fähig, das Meßopfer darzubringen, wodurch der Segen des Kreuzesopfers tagtäglich der Gemeinde zugewendet und ihr für die leichteren Sünden Vergebung erwirkt werden sollte. Die Gemeinde war für die Befriedigung ihres Heilsbedürfnisses ganz von der Priesterschaft abhängig gemacht, sie war aus ihrer unmittelbaren Stellung zu Christo, ihrem Heilande, herausgedrängt, ihrer Freiheit beraubt, sie war geknechtet.

Ebenso war es allgemein anerkannt, daß allein der Priesterstand und in ihm wieder vornehmlich das Bistum als Inhaber des den Aposteln verliehenen Geistes Interpret der Offenbarung und des göttlichen Heilswillens sei. Der Episkopat galt als der sichere Bewahrer der reinen kirchlichen Überlieferung, und da man der Kirche Irrtumslosigkeit beilegte, so mußte es dazu kommen, daß man allmählich diese auch dem Gesamtepiskopat als dem Vertreter der Kirche zuschrieb. Die Überlieferung aber, erklärte man, als welche von dem der Kirche innewohnenden heiligen Geiste stamme, habe gleiche Autorität wie die heilige Schrift. Das durch sie Festgesetzte, von ihr Abzuleitende sei auch als Ausdruck des göttlichen Willens zu fassen. So sahen die Christen wieder für die Erkenntnis der christlichen Wahrheit, die ihr Leben bestimmen solle, sich an die Hierarchie gewiesen. Bei ihr sollten sie erfahren, was die Kirche glaube und lehre und gebiete. Die Hierarchie war Herrin auch über den Glauben der Gemeinde. Was man an Rechten und an Autorität der Kirche beilegte, das ward auf die Hierarchie bezogen. Sie galt für die Kirche [1]).

Ohne heißen Widerspruch ist es dabei freilich nicht abgegangen. Derselbe entstammte einmal dem christlichen Bewußtsein, das seine Freiheit nicht missen wollte und ging zum Anderen von dem Staat aus, der die Selbständigkeit und den Wert seiner Interessen der Kirche gegenüber zu behaupten trachtete. Die vielen Häretiker, die im 12., 13., 14. Jahrhundert auftraten, wenden sich ausnahmslose gegen die Gewalt der Hierarchie und des Papstes. Immer wieder begegnen wir dem Gedanken, daß die römische Kirche die Kirche des Antichristes sei [2]), oder daß doch die Gebote und Satzungen der

---

1) Langen a. a. O. III, 87: „Was in alter Zeit völlig unerhört war, daß man unter Kirche die Hierarchie verstand, finden wir im spätern Mittelalter nicht selten".

2) So die Katharer. Summa fratr. Rainerii de catharis etc. (Martène

Kirche nicht bindend seien für die Christenheit[1]), daß dieses äußerliche Kirchenwesen ein Ende haben werde und dann ein Evangelium des Geistes, ein geistiges Verständnis des Christentums zur Herrschaft kommen werde[2]). In der Definition der Kirche waren diese Richtungen mit der Kirche einig, wie uns ausdrücklich bezeugt ist[3]), aber man ging auseinander, wenn es sich darum handelte zu sagen, wo denn die rechte Kirche ist. Die Kirche behauptete, sie sei die eine wahre Kirche, die Häretiker meinten ihre Gemeinschaft stelle dieselbe dar, denn sie seien die wahren Nachfolger Christi und der Apostel in einem armen Leben, bei ihnen finde man die wahre Frömmigkeit, die der Kirche abhanden gekommen sei[4]). Besonders

---

et Durand Thesaur. anecdot. V): item quod ecclesia Romana non est ecclesia Jesu Christi. Item dicunt, quod ecclesia Romana est ecclesia malignantium et bestia et meretrix (l. c. p. 1775). — Chronic. Mag. Guilelmi de Podio sup. negot. Francor. adv. Albig. c. 9 (Du Chesne Scr. hist. Franc. V, 672): quod Arnaldus Othonis appellabat ecclesiam Romanam .... non esse sanctam ecclesiam neque sponsam Christi, sed ecclesiam diaboli et doctrinam daemoniorum et esse illam Babylonem, quam Joh. appellabat in Apoc. matrem fornicationum etc.

1) So die Waldenser s. bei K. Müller, die Waldenser S. 93 ff. — Petri monachi, hist. Albig. (Du Chesne Scr. hist. Fr. V, 557): quemlibet eorum in necessitate dummodo haberet scandalia, absque ordinibus ab episcopo acceptis, posse conficere corpus Christi.

2) Joachim von Floris, s. die Darstellung seiner Ansichten im Protokoll der Commission zu Anagni in dem Archiv für Litt. u. Kirchengesch. des Mittelalters I, S. 105 ff.

3) Petrus Venerabil. adv. Petrobrus. (Bibl. max. XXII, 1048 F): Ecclesiam Dei unitate fidei congregatorum constare et vos, ut audio, dicitis et omnibus clarum est. — Ebrard. Flandr. liber antihaeres. c. 5 (Bibl. max. XXIV, 1536 F): Dicunt autem, quod bonus homo aut bona femina aut congregatio utriusque ecclesia est — — nos vero quod concedunt, credimus.

4) Rainer. p. 1775: Item quod ecclesia Christi permansit in episcopis et aliis praelatis usque ad b. Silvestrum et in eo defecit quousque ipsi eam restaurarunt. — Everini Steinfeld. ep. ad Bernard. § 3 (bei Migne 182, 677): dicunt apud se ecclesiam esse eo quod ipsi soli vestigiis Christi inhaereant et apostolicae vitae veri sectatores permaneant, ea quae mundi sunt non quaerentes. — Tract. de haeres b. paup. de Lugd. (Martène l. c. V, 1778 A): se solos Christi veros imitatores esse dixerunt.

schroff wandte sich der Widerspruch dabei gegen die Hierarchie und ihre Anmaßungen, gegen die äußeren Formen der Kirche Aber man ging dabei über das Maß hinaus. Man verwarf mit dem Schlechten alles historisch Gewordene, mit den äußeren Formen auch die Sakramente der Kirche, die nur als symbolische Formen zu betrachten seien. — Es ist nun von Interesse zu sehen, was die Vertreter der Kirche gegen diese Meinungen gesagt haben. Denn hier wird es kund, welches Interesse hinsichtlich des Kirchenbegriffes für sie maßgebend war. Da hören wir vor Allem die berechtigte Klage, daß die Häretiker die Kirche um die Sakramente bringen wollen [1]). Zum Anderen aber und zwar in engster Verbindung mit dem ersten kehrt stets die Anklage wieder, daß sie sich priesterliche Befugnis anmaßen und daß sie an der priesterlichen Vollmacht das Sakrament zu machen und zu spenden zweifeln [2]). Hierauf

1) Petr. Mon. c. 2 (Du Chesne V, 556): Sacramenta ecclesiae usque adeo annullabant, ut sacri baptismatis undam ab aqua fluviali non distare etc. vgl. Everin. § 4 (Migne 679). — Rainer. p. 1761: quod omnia sacramenta ecclesiae . . . . nihil prosunt ad salutem et quod non sunt vera sacramenta Christi et ejus ecclesiae, sed deceptoria et diabolica et ecclesiae malignantium — Ermengard Op. c. haer. c. 11—14 (Bibl. max. XXIV, p 1608 ff.). Dieses argwöhnt die Commission von Anagni auch bei Joachim a. a. O. S. 133—136.

2) Everin. § 4 (Migne 678 f.): Isti negant in altari fieri corpus Christi eo quod omnes sacerdotes ecclesiae non sunt consecrati. Apostolica enim dignitas dicunt corrupta — — et sic evacuant sacerdotium ecclesiae et damnant sacramenta praeter baptismum solum et hunc in adultis, quos dicunt baptisari per Christum quicunque sit minister sacramentorum. — Vgl. Bernard. Serm. in Cant. 65. 66. — Rainer. p. 1775: item quod simplex laicus potest consecrare corpus Domini. — Petr. Ven. p. 1057 D: Negat corpus Christi et sanguinem divini verbi virtute vel sacerdotum ministerio confici. — Guilelm. de Podio (du Chesne V, 672): ejusque (i. e. ecclesiae) ordinationem non esse sanctam neque bonam neque statutum a Domino Jesu Christo. Über die Waldenser s. oben Anm. 1 und die interessanten Urteile: Bernard. abb. fontis Calidi Tract. c. Waldens. c. 1 (Bibl. max. XXIV, 1586 E.): In primis igitur arguuntur de inobedientia, quia scil. non obediunt ecclesiae Romanae, quae plenitudinem habet potestatis ligandi et solvendi et dignitatem ceteras ecclesias dispensandi. Praeterea nec episcopis nec sacerdotibus obtemperant. — ib. p. 1587 B: nec mirum si inobedientes potestatibus ecclesiasticis digni sunt morte aeterna. — Ebenso der anonyme Tract. de

kommt es nicht minder an als auf das Erste. Jene Opposition war ungesund, indem sie die Realität der Gnadenmittel und die geschichtliche Kirche verwarf, und für dieselbe einzelne heilige Seelen setzen wollte, aber die Verteidigung der Kirche war es nicht minder. In welchem Maß der hierarchische Gedanke sich des Kirchenbegriffes bemächtigt hatte, tritt dabei deutlich hervor. — Es war Innocenz III., welcher auf dem vierten Laterankoncil den jene Ausführungen leitenden Kirchenbegriff klar aussprach. Niemand vermag das Sakrament zu machen als der ordinierte Priester. Niemand darf predigen, er sei denn vom römischen Stuhl oder einem katholischen Bischof dazu zugelassen. Außerhalb der einen Kirche ist kein Heil, der römischen Kirche eignet der Primat über alle anderen Kirchen, die ihr zu gehorchen haben, damit eine Hürde und ein Hirte daseien [1]). Das war die Anschauung, die bald in der ganzen Kirche herrschte.

Es stand aber diesem Kirchenbegriff nicht nur das je und je sich regende Unabhängigkeitsgefühl einzelner Christen entgegen, sondern auch die staatliche Autorität. Wollte die Kirche die Welt zur Kirche machen, alle weltlichen Interessen zu kirchlichen stempeln, so wird andererseits die relative Unabhängigkeit dieser Interessen behauptet. Es lag in der Consequenz des Systemes, daß die staatliche Gewalt der kirchlichen untergeben und von ihr ab-

haeres. pauper. de Lugd. (Martène et Durand Thes. anecd. t. V, 1779 A): Haec fuit prima haeresis eorum contemptus ecclesiasticae potestatis. Ex hoc traditi Satanae, praecipitati sunt ab ipso in errores innumeros . . . — S. auch das Protokoll von Anagni S. 115. 131.

1) Mansi, Coll. conc. XXII, 981 ff. c. 1: una est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. — ib.: Sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus. — c. 3: omnes qui prohibiti vel non missi praeter auctoritatem ab apostolica sede vel catholico episcopo loci susceptam publice vel privatim praedicationis officium usurpare praesumpserint, excommunicationis vinculo innodentur. c. 4 enthält den Befehl an die Griechen von der römischen Kirche getaufte Personen nicht zum zweiten Mal zu taufen: conformantes se tanquam obedientiae filii sacrosanctae Romanae ecclesiae matri suae, ut sint unum ovile et unus pastor. c. 5: . . . sancimus, ut post Romanam ecclesiam, quae disponente Domino super omnes alias ordinariae potestatis obtinet principatum utpote mater universorum Christi fidelium et magistra — dann die Reihenfolge der Kirchen.

hängig ist. Von dieser Überzeugung sind die großen Führer in dem Kampf zwischen Staat und Kirche je und je beseelt gewesen. Das Bild von der Sonne und dem Monde, der sein Licht von jener geborgt, war in diesen Kreisen geläufig zur Bezeichnung des Verhältnisses der Kirche zum Staat [1]). Wie man zu dieser Consequenz kam, zeigt uns z. B. ein Brief Gregors VII. an den Bischof Hermann von Metz: Sollte Christus die Fürsten ausgenommen haben, als er Petrus Alles zum Binden und Lösen überantwortete? Aber hier handelt es sich doch nur um eine geistliche Befugnis. Der Papst fährt aber fort: Wenn der apostolische Stuhl vermöge seiner Machtvollkommenheit über geistliche Dinge entscheidet, warum nicht auch über weltliche? Sind jene, die zeitlichen Gewinn und unter Hintansetzung von Gottes Ehre ihr Eigenes suchen, Glieder des Antichrists, so sind diejenigen, welche Gott mehr als Menschen gehorchen Glieder Christi. Steht der Kirche über diese das Urteil zu, wie viel mehr über jene? [2]). Es darf aber nicht übersehen werden, daß innerhalb dieser Schranken Gregor dem Staat eine relative Selbständigkeit zugesteht. Wie der Körper des Menschen durch zwei Augen regiert wird, so soll der Leib der Kirche durch die beiden Würden von Staat und Kirche, welche in der reinen Religion zusammenstimmen, mit geistlichem Licht regiert und erleuchtet werden [3]). Aber die Voraussetzung dieser concordia sacerdotii et imperii ist doch immer die, daß die staatliche Gewalt sich nicht nur von kirchlichen Grundsätzen leiten läßt, sondern sich der hierarchischen Gewalt unterordnet. Der Staat hat den Zwecken der Kirche Dienst zu leisten [4]). Diese Forderung bewegt sich nicht minder auf augu-

1) Vgl. hiezu Friedberg, de finium inter eccl. et civit. regundorum judicio (Lips. 1861) p. 16 f. — v. Eicken, Gesch. und System der mittelalterl. Weltanschauung (Stuttg. 1887) S. 380 f.

2) Greg. ad Herimann. Reg. l. IV, ep. 2 (Migne 148, 455): Nam qui se negat non posse ecclesiae vinculo alligari, restat, ut neget non posse ab ejus potestate absolvi. Et qui hoc impudenter negat, se a Christo omnino sequestrat. Quod si sancta sedes apostolica divinitus sibi collata principali potestate spiritualia decernens dijudicat, cur non et secularia? Vgl. Reg. VIII, 21.

3) Regest. I, 19 (Migne p. 302). VII, 25 (p. 569). Vgl. Reuter, Augustin. Studien S. 500 sowie Mirbt, die Stellung Aug. in der Publicistik des gregor. Kirchenstreits (Leipz. 1888) S. 91. 94 f. 96.

4) Vgl. Gierke, das deutsche Genossenschaftsrecht Bd. III, S. 519 ff.

stinischer Linie als die Bekämpfung des Papstes durch Zeitgenossen sich auf Augustin berufen konnte [1]). Man hat es hier nicht mit Phrasen zu thun; das war ein Programm, um dessen Verwirklichung man kämpfte. Das Glauben und Denken des einzelnen Gemütes trachtete die Kirche zu beherrschen, den Gang der Welt wollte sie sich dienstbar machen. Was in der Antike der Staat gewesen, war sie im Mittelalter: die Alles beherrschende Macht, welcher der Einzelne zu gehorchen hat, der er Alles zum Opfer zu bringen bereit sein muß. War es da ein Wunder, daß die Kirche je näher sie ihrem Zwecke kam, desto mehr sich von ihrem wahren Ziel entfernte? [2]).

Diese Bemerkungen mußten vorausgeschickt werden, um die scholastische Bearbeitung des Kirchenbegriffes zu verstehen. Wie überhaupt, so stellte sich die Scholastik auch hinsichtlich der Kirche die Aufgabe, das Daseiende als das Seinsollende zu erweisen. Es muß hier zunächst hervorgehoben werden, daß die Scholastik ein Dogma von der Kirche nicht kennt. Die Kirche war ihr eben nicht Glaubensgegenstand, sondern vor Allem die sinnlich wahrnehmbare Heilsanstalt, auf das geistliche Wesen der Kirche kommt man daher nur nebenbei zu sprechen. Die scholastische Anschauung von der Kirche spricht sich schon ganz deutlich bei Hugo von St. Victor († 1141), sowie bei Robert Pullus aus. Hugo definiert die Kirche als die Menge der Gläubigen, die Gesamtheit der Christen [3]). Diese Definition führt keineswegs „über die gemeine Ansicht hinaus zur wahren christlichen Idee der Kirche" [4]), denn unter den Gläubigen sind nach mittelalterlichem Sprachgebrauch nur die Christen im Gegensatz zu den Ungläubigen oder Nichtchristen gemeint. Welche Bedeutung in der Gesamtheit der Christen dem Klerus eingeräumt wird, wird das Folgende zeigen. Der Leib Christi, hören wir, hat zwei Seiten; die linke Seite sind die Laien,

---

1) Hierüber s. Mirbt a. a. O. Vgl. Bd. I dieses Werkes S. 601 f.

2) Vgl. v. Eicken a. a. O. S. 326. 346. 740. 741: „Je mehr der religiöse Geist des Mittelalters die Welt überwand, desto mehr mußte die Kirche zur Welt werden".

3) De sacramentis l. II p. II, c. 2: Quid est ecclesia nisi multitudo fidelium; universitas christianorum? ib.: Ecclesia sancta corpus est Christi uno spiritu vivificata et unita fide una et sanctificata. cf. p. V c. 2.

4) Gegen Liebner, Hugo v. St. Victor S. 446.

die rechte die Kleriker, denn erstere geben sich mit den Bedürfnissen des zeitlichen Lebens ab, während die letzteren das verwalten, was zum geistlichen Leben gehört [1]). Dem entsprechend lehrt Victor, daß es zwei Leben gibt, zu dem einen gehört alles Himmlische, zu dem zweiten alles Irdische. Damit in beiden die Gerechtigkeit erhalten und das Nützliche gefördert werde, ist eine Teilung der Thätigkeiten innerhalb dieser Gemeinschaften eingeführt. In jeder der beiden Gemeinschaften gibt es zur Erhaltung der Ordnung eine Herrschaft. In dem irdischen Volk ist diese weltlich, in dem geistlichen Volk geistlich. Die Herrschaft zerfällt in eine Reihe von Abstufungen, aber dieselben gehen aus von einem Haupt und laufen in dasselbe zurück. Die Häupter sind der König und der Papst [2]). Dem Papst steht die Gewalt über alles Geistliche und Alles was zum geistlichen Leben gehört zu. Indem Hugo nun von der Kirche weiter handelt, redet er nicht etwa von ihrem geistlichen Wesen oder von der äußeren und inneren Zugehörigkeit zur Kirche; sein Interesse wendet sich ihrer Verwaltung zu. Hier ist das Wesen der Kirche. Die kirchliche Verwaltung lernt man durch Betrachtung der ordines, der sacramenta und praecepta kennen. Bei dem ersten Punkt kommt es auf die Person der Vorgesetzten, bei dem zweiten auf ihren Dienst, bei dem dritten auf den Wandel der Untergebenen an. Priesterschaft und Laien stehen also einander gegenüber wie praelati und subjecti [3]). Nach dieser Disposition verläuft die Untersuchung. Die ordines unterscheiden sich nach verschiedenen Graden und Befugnissen. Die sieben Grade sind: die ostiarii, die lectores, die exorcistae, acolythi, subdiaconi, diaconi, presbyteri. Unter letzteren stehen dem Bischof sonderliche Befugnisse zu, nämlich die Einweihung von Kirchen, die Weihung des Chrisma, die Handauflegung und die communis super populum benedictio. Die Verwaltung der übrigen Sakramente kann jeder Priester vollziehen. Fragt man aber, weshalb jene Stücke für den Bischof reserviert sind, so erhält man eine bemerkenswerte Antwort, damit nämlich nicht die Untergeordneten bei gleicher Befugnis, sich etwas gegen ihre Vorgesetzten herausnehmen, sondern bei

---

1) c. 3. Robert Pull. Sentent. l. VII c. 7 (Migne 186, 920 A.).

2) c. 4.

3) c. 5.

dem ziemlichen Gehorsam erhalten bleiben [1]). Wie sehr dieser ganze Aufbau Menschenwerk ist, zeigt sich an einer solchen Bemerkung deutlich. — Über den Bischöfen stehen die Erzbischöfe und die vier Patriarchen. Nach diesen allen aber folgt der summus pontifex, welchen papa d. h. pater patrum zu nennen die kirchliche Gewohnheit festgesetzt hat. Als dem Stellvertreter Petri, des Leiters der Apostel, ist jeder kirchliche ordo ihm zum Gehorsam verpflichtet [2]). Im Papst erreicht also der hierarchische Bau seine Spitze. Die Laien sind der Hierarchie unterworfen. Von hier aus beantwortet sich die Frage nach dem Verhältnis der geistlichen Gewalt zu der weltlichen von selbst. Die geistliche Gewalt steht um so viel höher wie die weltliche, als die Würde des geistlichen Lebens der des weltlichen überlegen ist. Dieses zeigt sich auch darin, daß die geistliche Gewalt die weltliche einzusetzen und über sie zu richten hat, wenn sie nicht gut gewesen ist [3]). Zuerst habe Gott das Priestertum und dann das Königtum in Israel eingeführt. Die geistliche Gewalt

1) p. III, c. 12: Summis ergo sacerdotibus supradicta idcirco singulariter reservata sunt, ne eadem prorsus auctoritas potestatis ab omnibus passim vindicata, inferiores erga superpositos insolentes redderet et soluto obedientiae vinculo, scandalum generaret.

2) ib. c. 5: Hic est principalis et maximus sedis apostolicae in ecclesia Romana successor, unde et ipsum specialiter apostolicum sancta ecclesia nominare consuevit. Cui vice Petri principis apostolorum praesidenti omnis ecclesiasticus ordo obtemperare debet, qui solus praerogativa dignitatis claves habet ligandi omnia et solvendi super terram.

3) p. II c. 4: Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet, ut sit, et judicare habet, si bona non fuerit. Ipsa enim a Deo primum instituta est et quum deviat, a solo Deo judicari potest. Vgl. Robert Sent. VII, c. 7 p. 920: Ergo potestas una alteri constituitur suffraganea. Früher: Utraque a Deo constituta est, ut totus homo integram sibi servet salutem. — ib.: Imo sicut corpus errat nisi regimine animae dirigatur, ita in praeceps propendent regna nisi moderamine sacerdotum fulciantur. Aber dieses gilt ihm eigentlich im seelsorgerischen Sinn. Im Übrigen verrät der Cardinal noch ein wirkliches Verständnis von Matth. 22, 21: S a c e r d o t i u m e r g o p r a e e s t r e g n o i n h i s, q u a e a d D e u m, p r a e e s t e t r e g n u m s a c e r d o t i o i n h i s, q u a e p e r t i n e n t a d m u n d u m. Igitur sibi debita alterutrum solvant. O b e d i a t r e x s a c e r d o t i in mandatis Dei, n o v e r i t p r a e s u l s e s u b j e c t u m r e g i i n n e g o t i i s s a e c u l i, atque ita reddantur quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo (ib. p. 920—921).

aber darf von keinem Weltlichen gerichtet werden, sie untersteht lediglich dem Urteil Gottes. Doch ist dabei auch der Staat als göttliche Einsetzung angesehen, nur daß er sich der geistlichen Leitung zu fügen hat. Robert meint noch, daß auch die Geistlichkeit in weltlichen Dingen sich ebenso dem Staat zu unterwerfen habe, wie dieser im Geistlichen der Kirche zu gehorchen hat.

Hugo hat die Grundzüge des hierarchischen Systems zur Darstellung gebracht. Es sind folgende: 1) der Klerus verhält sich zu den Laien wie die Obrigkeit des Staates zu den Unterthanen [1]). 2) Die Gewalt des Klerus erwächst aus der ihm von Gott gewordenen Aufgabe die Sakramente zu verwalten. 3) Der Klerus ist ein abgestufter Organismus, alle Gewalt in demselben nimmt ihren Ausgang am Papst und gipfelt in ihm. 4) Die weltliche Gewalt ist der geistlichen untergeben.

Es erübrigt uns nun noch die bezüglichen Ausführungen aus der Blütezeit der Scholastik — und zwar an dem maßgebenden Beispiel des Thomas — kennen zu lernen. Im Zusammenhang der Christologie bezeichnet Thomas Christum als das Haupt der Kirche, sofern derselbe, wie das Haupt sensum et motum in die Glieder einströmt, die Gnade in alle Glieder der Kirche einfließen läßt. Die Kirche ist hienach das corpus mysticum Christi. Zu demselben rechnet Thomas nicht nur die Gläubigen von Anfang bis Ende der Welt, sondern auch die Engel, indem dieselben das gleiche Ziel wie die Menschen haben, nämlich die gloria divinae fruitionis [2]). Dieser Begriff der Kirche ist unklar, indem der Gesichtspunkt bei seiner Construction verrückt worden ist und auf die Weise Verschiedenartiges zusammengeworfen wird. Praktisch ist für Thomas ein anderer Kirchenbegriff maßgebend gewesen. Derselbe liegt seinen Ausführungen über die Sakramente zu Grunde. Zusammenhängend hat ihn Thomas in der Erklärung des apostolischen Symbolums dargestellt [3]). Ecclesia est congregatio fidelium et quilibet christianus est sicut membrum ipsius ecclesiae. Diesem Begriff von der Kirche ist Thomas treu geblieben. Der Sinn desselben wird aus den angeführten Worten deutlich und tritt ander-

---

1) Im „Sachsenspiegel“ z. B. heißt es von den Priestern: Papen . . . die der cristenheit meistere sin. L. II, art. 66 (ed. Homeyer S. 294).

2) Summ. III qu. 8 art. 1. 3. 4.

3) Antwerpener Ausg. von 1612 t. XVII, fol. 69 sqq.

wärts noch klarer zu Tage. Ecclesia assimilatur congregationi politicae, quia ipse populus ecclesia dicitur[1]). Die große Exkommunikation trennt den Menschen nicht nur von den Sakramenten wie die kleine, sondern auch von der communio fidelium[2]). Der Zweck dieser Abtrennung ist den Menschen zu beschämen und dadurch zu züchtigen[3]). Indem nun die große Exkommunikation Trennung von der socialen Gemeinschaft mit den Christen ist[4]), ist erwiesen, welches der Begriff der congregatio oder communio fidelium ist. Es ist die sichtbare christliche Gemeinschaft, zu der alle nicht gebannten Christen gehören. Dasselbe ist in der Erklärung des Symbols gemeint. Die Kirche in diesem Sinn ist dort als die Arche bezeichnet, außerhalb welcher es keine Rettung gibt. Fragt man nun, wodurch die Rettung sich vollzieht, so wird bei Erklärung des Titels communio sanctorum die Antwort gegeben. Weil alle Glieder der Kirche ein Leib sind, so hat jedes Glied der Kirche teil an dem Gut des anderen. Es haben also auch alle teil an dem bonum Christi als des Hauptes. Dieses aber wird uns übermittelt in den Sakramenten. Durch die Sakramente wird uns die Gnade zur Vergebung der Sünden mitgeteilt[5]). Für ein evangelisches Bewußtsein wäre hiemit das Ende der Gedankenreihe erreicht[6]), nicht so für

1) Summ. III Suppl. qu. 36 art. 1.

2) ib. qu. 23 art. 1 resp.

3) qu. 21 art. 2 resp. Communio fidelium ist dabei = coetus fidelium, s. ib. art. 1 resp.

4) qu. 21 art. 1: Si pro delictis anathema quis efficiatur
Os, orare, vale, communio, mensa negatur

5) Bonum ergo Christi communicatur omnibus christianis sicut virtus capitis omnibus membris et haec communicatio fit per sacramenta ecclesiae, in quibus operatur virtus passionis Christi, quae operatur ad conferendam gratiam in remissionem peccatorum.

6) Natürlich nur im Ganzen und formell, denn durch das Fortbleiben des Wortes und die Bestimmung der Gnade als gratia infusa bleibt eine tiefe Kluft. — Thomas hat auch sonst die Kirche als Produkt der Sakramente bezeichnet Summ. III suppl. qu. 17 art. 1: sacramenta . . . ex quibus ecclesia fabricatur. Die Gnade ist die durch die von den Priestern verwalteten Sakramente eingegossene Gnade (qu. 6 art. 1 ad 1), das gilt auch von S. III qu. 8 art. 1. Die auf den Ausdruck corpus mysticum anläßlich jener Stelle gegründete Meinung protestantischer Theologen, dort trete bei Thomas ein tieferer Begriff von der Kirche auf, ist also nicht richtig (gegen meine

Thomas. Zur Spendung der Sakramente, fährt er fort, bedarf es der ministri. Durch die Sakramente wird die Vergebung der Sünden gewirkt: Et ideo credendum est, quod ministri ecclesiae, ad quos derivata est hujusmodi potestas ab apostolis et ad apostolos a Christo, in ecclesia habent potestatem ligandi atque solvendi et quod in ecclesia sit plena potestas dimittendi peccata sed gradatim scil. a papa in alios praelatos [1]).

Die Definition der Kirche als congregatio fidelium ist also so gemeint, daß sie ein hierarchisch organisiertes Gemeinwesen mit dem Papst an der Spitze ist. In diesem Gemeinwesen sind die Priester die rectores, die Laien die subditi oder subjecti. Das ist der Sprachgebrauch [2]). Diese Überlegenheit der Priester erklärt sich daraus, daß sie in der Ordination die Fähigkeit des Sakramentes zu walten, erhalten haben. Geschieht nun die infusio gratiae je nach den verschiedenen Bedürfnissen des Lebens, in den Sakramenten, so bedarf der Mensch immer wieder des Priesters. Dem Priester gerade gilt es seine Schuld beichten, weil nur er Gewalt hat über das Sakrament. Wohl kann auch ein Laie das Maß der Strafe für die betreffende Sünde abschätzen. Aber nur der Priester kann die Gnade des Bußsakramentes gewähren [3]). Weil nämlich die Kirche aus den Sakramenten, die am Kreuz aus Christi Seite flossen, erbaut ist, so wohnt ihren Sakramenten die Kraft der Passion Christi ein, sie öffnen dem Sünder den Himmel. Und eine gewisse Gewalt jenes zu bewirken steht somit auch den Priestern als Spendern des Sakramentes zu [4]). Sie haben Gewalt den Himmel zu öffnen, sie sind für die Beziehungen der Menschen zu

---

Darstellung in Begriff der christl. Kirche I, S. 61). Vgl. Gottschick, Zeitschrift f. Kirchengesch. VIII, S. 352.

1) fol. 70 b.

2) Summ III suppl. qu. 6 art. 3; qu. 8 art. 5 ad 2; qu. 19 art 5 ad 4; qu. 35 art. 2 resp. qu. 6 art. 1 resp. Vgl. S. 199 Anm. 1.

3) ib. qu. 8 art. 1 resp. cf. ad 3.

4) qu. 17 art. 1: Et quia ex latere Christi dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, ex quibus ecclesia fabricatur, ideo in sacramentis ecclesiae efficacia passionis manet. Et propter hoc etiam ministris ecclesiae, qui sunt dispensatores sacramentorum, potestas aliqua ad praedictum obstaculum removendum est collata.

Gott eingesetzt [1]). Sie hören an Gottes statt das Bekenntnis. Dem Priester hat man genau alle Einzelheiten seiner Sünden darzulegen, denn er ist der Arzt, der genau den Zustand des Kranken kennen muß [2]). Er bereitet ihm die von Gott geordneten Heilmittel. So steht nicht durch menschliche sondern göttliche Ordnung über die Laien gestellt, die Priesterschaft denselben gegenüber.

Nun tritt aber unter den Leitern der Kirche eine Gliederung ein. Dieselbe wird in Parallele gesetzt der Thatsache des staatlichen Lebens, daß außer dem, welcher die Gesetze im Allgemeinen gibt, solche da sind, welche dieselben den einzelnen Verhältnissen anpassen [3]). Ebenso wird zur Erläuterung die Regel des Areopagiten: ut ultima per media reducerentur et perficerentur et media per prima [4]) herangezogen. Hinsichtlich der Fähigkeit das centrale Sakrament oder die Eucharistie zu verwalten sind zwar alle ordinierten Priester einander gleich. Jedem Priester steht aber damit noch nicht der Vollzug aller übrigen Sakramente zu. Insonderheit die Ordination und Confirmation sind dem Bischof vorbehalten. Ebenso nach einer Seite hin die Schlüsselgewalt. Dieselbe ist den Aposteln und somit auch ihren Nachfolgern ganz allgemein überantwortet worden. In dem Sinn also der bloßen Sündenvergebung kommt sie jedem Priester kraft seiner Ordination zu [5]). Es gibt aber zwei Schlüssel, die clavis ordinis und die clavis jurisdictionis. Ersterer räumt durch die Vergebung der Sünden das Hindernis, welches den Sünder vom Himmel trennte, aus dem Wege. Der zweite Schlüssel bezieht sich nicht direkt auf den Himmel, sondern dient nur mittelbar dem bezeichneten Zweck, indem er ausschließt aus der streitenden Kirche oder wieder in dieselbe aufnimmt [6]), also das Mittel der Sündenvergebung, das Sakrament,

---

1) qu. 19 art. 3: sacerdotes . . . . qui ipsi soli ordinantur populo in his, quae directe sunt ad Deum.

2) qu. 11 art. 4: . . . ut Deus, cujus vicem gerit in confessione. Qu. 18 art. 4; qu. 9 art. 2.

3) qu. 20 art. 1 resp.: Unde et ita debet esse in praelatione ecclesiae militantis, ut apud aliquem esset praelatio indistincte in omnes et sub hoc essent alii, qui super diversos potestatem distinctam acciperent.

4) qu. 34 art. 1 vgl. Bd. I dieses Werkes S. 620.

5) qu. 40 art. 4; in Sent. l. IV dist. 19 qu. 1 art. 3.

6) qu. 19 art. 3 resp.

dem betreffenden Menschen anzuwenden möglich macht oder ihm die Möglichkeit dazu entzieht. In diesem Sinn verfügt nur der Bischof über die clavis. Das verlangt die hierarchische Gliederung des ganzen Organismus. Die potestas plena sowohl hinsichtlich der dispensatio der Sakramente als der jurisdictio in foro causarum steht dem Bischof allein zu. Die Priester sind seine coadjutores, die er mit bestimmten Befugnissen betraut [1]). Wenn nun auch der Bischof die Jurisdiktion über die Sünder dem Priester übertragen hat, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß er besonders wichtige und schwierige Fälle seiner eigenen Beurteilung vorbehält [2]). Es ist also der Gebrauch der dem Priester an sich eigenen clavis ordinis von dem Bischof abhängig, sofern jener nur dann von dem Schlüssel Gebrauch machen darf, wenn er vom Bischof mit der Jurisdiktion betraut worden ist [3]).

Indessen besitzt auch der Bischof die jurisdictio noch nicht kraft eigener Machtvollkommenheit. Der hierarchische Bau strebt höher empor. Allenthalben sind die Herrschaften in eine höchste zusammengefaßt. Daher gibt es auch in der Kirche ein universale regimen. Da die Kirche ein Leib ist, so gibt es zur Erhaltung dieser Einheit eine einheitliche Gewalt. Das ist die potestas papae [4]).

Wie in den einzelnen Teilen der Kirche der Bischof das Haupt ist, so müsse es auch ein Haupt der Gesammtkirche geben [5]). Der

---

1) qu. 26 art. 1: Et ideo solus episcopus proprie praelatus ecclesiae dicitur, et ideo solus ipse habet potestatem plenam in dispensatione sacramentorum et jurisdictionem in foro causarum quasi publica persona, alii autem secundum quod ab eo eis committitur. Sed sacerdotes, qui plebibus praeficiuntur, non sunt simpliciter praelati, sed quasi coadjutores.

2) qu. 20 art. 2 resp.

3) in Sent. IV, dist. 18 qu. 1 art 1: Clavis cum ordine datur. Sed executio clavis indiget materia debita, quae est plebs subjecta per jurisdictionem. Et ideo antequam jurisdictionem habeat, habet claves, sed non habet actum clavium.

4) III suppl. qu. 40 art. 6: quum tota ecclesia sit unum corpus, oportet si ista unitas debet conservari, quod sit aliqua potestas regitiva respectu totius ecclesiae supra potestatem episcopalem, qua unaquaeque specialis ecclesia regitur: et haec est potestas papae.

5) contr. gentil. l. IV, c. 76.

Papst ist der von Gott bestellte Statthalter Christi, das Haupt der Gesammtkirche (summus pontifex est caput totius ecclesiae)[1]). Er hat die Fülle der geistlichen Gewalt (plenitudo potestatis super res ecclesiasticas) und die Sorge für die ganze Kirche (Papa habet curam universalis ecclesiae)[2]); er ist der Bischof der Kirche und hat in der Kirche dieselbe Stellung, wie der König in seinem Reiche; die übrigen Bischöfe sind nur die von ihm berufenen Teilnehmer an seiner Sorge, sind seine Gehilfen[3]). „Obgleich allen Aposteln zumal die Gewalt zu binden und zu lösen übertragen ist, so ist doch, damit in dieser Gewalt eine gewisse Ordnung angedeutet werde, dieselbe zuerst dem Petrus allein gegeben worden, damit gezeigt werde, daß diese Gewalt von ihm auf die anderen übergehen solle. Weshalb der Herr auch einzig ihm gesagt hat: Weide meine Lämmer d. h. anstatt meiner"[4]). Die Regelung aller allgemeinen Angelegenheiten der Kirche steht ihm zu, so z. B. die Berufung eines allgemeinen Concils, ja auch die Aufstellung eines neuen Glaubensbekenntnisses. Er ist der irrtumslose Bewahrer des Glaubens, der auch bei Zweifeln die untrügliche Entscheidung gibt und so die Einheit des Glaubens in der Kirche schirmt. Denn auch ihm gilt es, was der Herr Luc. 22, 32 zum Petrus gesagt hat[5]). Der

---

1) Summa II. II qu. 1 art. 10. Contra errores Graecorum fol. 8b.

2) Ibid. II. II qu. 89 art. 9 ad 3.

3) In Sentent. IV dist. 20 qu. 1 art. 4 solutio 3: Papa habet plenitudinem pontificalis potestatis quasi rex in regno, sed episcopi assumuntur in partem sollicitudinis quasi judices singulis civitatibus praepositi. — Ibid. II dist. 44 qu. 2 in fine: ab ipso Papa gradus dignitatum diversi in ecclesia et disponuntur et ordinantur, unde ejus potestas est quoddam ecclesiae fundamentum, ut patet Matth. 16.

4) III suppl. qu. 40 art. 6 ad 1.

5) Summa II. II qu. 1 art. 10: ad illius auctoritatem pertinet editio novi symboli, ad cujus auctoritatem pertinet finaliter determinare ea, quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi pontificis, ad quem majores et difficiliores ecclesiae quaestiones referuntur. — Unde et Dominus Luc. 22, 32 Petro dicit, quem summum pontificem constituit: ego pro te rogavi Petre, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Et hujus ratio est, quia una fides debet esse totius ecclesiae, secundum illud 1 Cor. 1, 10: id ipsum dicatis omnes et non sint in vobis schismata. Quod servari non potest, nisi quaestio fidei exorta determinetur per eum, qui toti ecclesiae

Papst ist der Herrscher in der Kirche, dem darum Alle zu gehorchen und sich zu fügen haben. Er kann nach seinem Willen Ablässe ausschreiben, er kann in die Ordnung des hierarchischen Organismus eingreifen, wo es ihm nötig erscheint [1]). Wer von dem durch die kirchliche, also in höchster Instanz durch seine Autorität [2]) ausgesprochenen Glauben abweicht, ist ein Ketzer und muß bestraft werden. Selbst Fürsten, wenn sie abfallen, sind deshalb durch Absetzung zu züchtigen und die Unterthanen ihres Eides zu entbinden [3]). Ja auch im Weltlichen steht der Papst über ihnen als Statthalter Christi und Beherrscher des höheren geistlichen Reiches [4]). — Das ist der Kirchenbegriff des Thomas. Die congregatio fidelium ist die Kirche, die regiert wird von dem Papst, der herrscht wie ein König in seinem Königreich. Diese Theorie ist wohl nicht ausgebildet worden ohne den Einfluß des aristotelischen Gedankens, daß die Monarchie die beste Regierungsform ist [5]). Es liegt also ein direkt heidnischer Einfluß bei ihrer Feststellung vor.

Dies trug Thomas als etwas Selbstverständliches, von jeher in der Kirche Geglaubtes vor, und eben dadurch schuf er ihm mehr Glauben. Am meisten aber thaten auch ferner die Päpste selbst für

praeest, ut sic ejus sententia a tota ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia, quae pertinent ad totam ecclesiam, ut congregare synodum generalem et alia hujusmodi. Dazu Quodlib. IX art. 16 zur Begründung der Infallibilität. Und Contra errores Graecorum am Schlusse des Werkes fol. 9a: ostenditur, quod subesse romano pontifici sit de necessitate salutis.

1) III suppl. qu. 38 art. 1 ad 3; qu. 26 art. 3: potestas faciendi indulgentias plene residet in papa, qui potest facere prout vult, causa tamen existente legitima.

2) Ibid. II. II qu. 11 art. 2: auctoritas ecclesiae universalis principaliter residet in summo pontifice.

3) Ibid. II. II qu. 12 art. 2.

4) Ibid. II. II qu. 67 art. 1; cf. qu. 64 art. 4, qu. 68 art. 4. — In Sent. II dist. 44 qu. 2: Papa utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis. Vgl. hiezu Poole, Illustrations of the history of medieval thougt, ch. 8: the hierarchical doctrine of the state p. 226 sq. sowie v. Eicken a. a. O. S. 365 ff. Friedberg a. a. O S. 15 ff.

5) c. gentil. IV, c 76: optimum autem regimen multitudinis est, ut regatur per unum. Vgl. Langen a. a. O. III, S. 103.

diese Theorie. Nach ihr handelten sie, wo sie irgend die Macht dazu hatten; sie sprach aus allen ihren Erlassen. Mit einer unheimlichen Höhe des Selbstbewußtseins gaben sie sich als die Vertreter Gottes in der Welt, als die Mittler zwischen Gott und Mensch aus[1]. — Am schroffsten geschah dies bekanntlich in jener berüchtigten Bulle Unam sanctam, die Bonifacius VIII. im J. 1302 erließ. Sie faßte die von den frühern Vertretern des Curialsystemes, besonders auch die von Thomas aufgestellten Sätze scharf zusammen. Die christliche Kirche, lehrte sie, ist eine einige, und wie sie nur Ein Leib ist, so hat sie auch nur Ein Haupt, nämlich Christum und seinen Statthalter, d. i. Petrum und dessen Nachfolger. Alle, die zur Heerde Christi gehören, sind auch diesem Einen Hirten unterworfen. Wer wie z. B. die Griechen, sich nicht Petrus und seinen Nachfolgern unterwirft, gehört nicht zur Heerde Christi. Die Kirche hat wie Christus zwei Schwerter, das geistliche und das weltliche; jenes führt sie selbst, dieses ist zu ihrem Besten auf ihren Wink von den Weltlichen zu führen. Auch ist dieses nach göttlicher Stiftung jenem untergeordnet. Die weltliche Gewalt muß sich von der geistlichen als einer göttlichen Autorität anweisen, ja richten lassen. Wer dieser Widerstand leistet, der widersteht Gott selbst. Wer sich dem römischen Papste nicht unterwirft, der kann nicht selig werden[2].

---

1) Innocent. III Sermon. de divers. Serm. 2 (Migne 217, 658 A): Iam ergo videtis, quis iste servus, qui super familiam constituitur, profecto vicarius Jesu Christi, successor Petri, Christus Domini, Deus Pharaonis: inter Deum et hominem medius constitutus, infra Deum sed ultra hominem, minor Deo sed major homine, qui de omnibus judicat et a nemine judicatur. Vgl. reg. II, 209 (Migne 214, 760. 764).

2) Ecclesiae unius et unicae unum corpus, unum caput: non duo capita quasi monstrum: Christus videlicet et Christi vicarius, Petrus Petrique successor . . . . In hac ejusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem . . . . Uterque est in potestate ecclesiae . . . . sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus. Ille sacerdotis, ille manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis. Oportet autem gladium esse sub gladio et temporalem potestatem spirituali subjici potestati . . . . . . Spiritualis potestas terraneam potestatem instituere habet et judicare, si bona non fuerit. Si deviat terrena potestas, judicabitur a potestate spiritali; sed si deviat spiritalis minor, a suo superiori; si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit judicari. — Porro subesse romano pontifici omni hu-

Bis zu so frevelhaften Sätzen verstieg sich diejenige Richtung, welche die Alleinherrschaft des Papstes erstrebte. Sie war noch nicht zum Siege hindurchgedrungen. Es gab noch immer Viele die sie bekämpften. Besonders diejenigen, die selbst noch im Besitze einer Macht waren, wollten nichts von ihr wissen. Aber bei der großen Masse des Volkes fand diese Lehre doch immer mehr Eingang. Es sprach für sie die Folgerichtigkeit, denn die herrschenden, auch von den Gegnern geteilten, Anschauungen über die Kirche und den Priesterstand drängten auf sie hin. Sie ward getragen von dem Autoritätsbedürfnis des seiner christlichen Freiheit beraubten, zur Werkgerechtigkeit verleiteten Christenvolkes. — Das hatte man an der Kirche. Das Reich Gottes auf Erden war sie, in der alle Verheißungen Christi mit Ausnahme der Unsterblichkeit bereits als verwirklicht zu schauen waren [1]).

Die dargelegte Anschauung von der Kirche ist aber, wie bereits angedeutet wurde, nicht ohne Widerspruch geblieben. Wie der Verfall der Scholastik die Differenz von Theologie und natürlichem Welterkennen herausstellte, so brachte die Entwicklung des Lebens einen anderen Begriff vom Staat und den Interessen und Aufgaben des natürlichen Lebens mit sich, als man ihn früher gehabt hatte. Je mehr das nationale Bewußtsein wuchs und das bürgerliche Leben erstarkte, je mehr der Horizont des geistigen Lebens sich erweiterte, desto reger wurde die Kritik an dem überlieferten Kirchenbegriff. Man lernte den Wert des irdischen Lebens schätzen, sich der persönlichen Freiheit freuen und dabei fuhr die Kirche fort ihre Ansprüche ins Ungemessene zu steigern. So kam es, daß das Gesammtbewußtsein sich allmählich von jenen Forderungen als etwas Fremdartigem abwandte. Von verschiedenen Seiten erhebt sich im späteren Mittelalter eine Kritik des hierarchischen Systemes. Wilhelm Occam und Marsilius von Padua sind Inter-

---

manae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis.

1) Berthold v. Regensburg, Predigten (ed. Pfeiffer und Strobl) Bd. II, S. 185, 9: unser herre heizet diu kristenheit in der geschrift . . . ein himelrîche, wan er ist alsô in der kristenheit in dem nidern himelrîche als in dem obern. Otto v. Freising Chron. l. IV (M. G. XX, 198, l. 2): Civitas igitur Christi pene omnia sibi, excepta immortalitate, promissa in praesenti jam accepisse cernitur.

preten der öffentlichen Meinung, wenn sie eine reinliche Trennung von Staat und Kirche verlangen. Kein Priester soll weltlicher Regent sein, vielmehr ist ein jeder, der Papst nicht ausgenommen, der weltlichen Gewalt in äußeren Dingen unterworfen, wie es Christi Wort und Beispiel verlangt. Der Priesterstand soll, wieder Christo nachfolgend, sich von allem irdischen Gut fernhalten. Seine Befugnisse sind rein geistlicher Natur. Nicht umsonst habe der Herr gesagt, sein Reich sei nicht von dieser Welt. Die Predigt des Wortes, die Verwaltung der Sakramente stehen dem Priester zu. Der schon von Thomas von Aquino auf die Fürsten angewandte Gedanke, daß dem Volk die Absetzung derselben zustehe, wird hier auch auf die Päpste übertragen. Sie sind gewählt und absetzbar. Die höchste sichere Autorität steht daher nicht dem Papst, sondern dem Concil zu [1]).

Letzteren Gedanken haben auch die großen Reformsynoden des fünfzehnten Jahrhunderts dem herrschenden Papalsystem entgegengestellt. Das Generalconcil repräsentiert die katholische Kirche, ihm hat sich jeder, auch der Papst, unterzuordnen [2]). Aber die Kirche

---

1) Vgl. Genaueres bei Riezler, die litterar. Widersacher der Päpste S. 194 ff. 243 ff. A. Dorner, das Verhältnis von Staat und Kirche nach Occam in Stud. u. Krit. 1886, S. 672 ff. Lechler PRE. IX, 359 ff. Friedberg, die mittelalterl. Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche (Leipz. 1874) Heft 2 S. 21 ff. v. Eicken a. a. O. S. 788 ff.

2) Concil zu Costnitz Sess. V (Mansi XXVII, 590): Et primo declarat, quod ipsa synodus in spiritu sancto legitime congregata, ecclesiam catholicam repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cujuscunque status vel dignitatis etiamsi papalis existat, obedire tenetur in his, quae pertinent ad fidem ..... et ad generalem reformationem dictae ecclesiae in capite et in membris. Ebenso zu Basel Sess. II (Mansi XXIX, 21). Die Theorie ist vertreten und begründet worden von den leitenden Persönlichkeiten des Costnitzer Conzils, von Peter d'Ailly und Johann Gerson. — d'Ailly, de potest eccl. (in Gersons WW. II, 925 ff.) p. 953: talem auctoritatem non habet papa, quum errare possit in fide. Ergo in hoc major est auctoritas concilii vel ecclesiae quam papae. — Gerson in einer auf dem Concil gehaltenen Rede Opp. II, 201 sq. p. 206: Ecclesia seu generale concilium, quamvis non possit tollere plenitudinem potestatis papalis a Christo supernaturaliter et misericorditer collatae, potest tamen usum ejus limitare sub certis regulis ac legibus in aedificationem ecclesiae. — p. 205: ecclesiastica unitas ad unum caput Christum fit et agglutinatur per amorosum spiritus s. vin-

ließ sich durch diesen Widerspruch nicht beirren. Sie verharrte bei dem Kirchenbegriff, den sie sich im Lauf der Zeiten gebildet und der von der Scholastik als christlich erwiesen war. Das beweisen alle Kundgebungen der Curie in der Folgezeit. Es bleibt dabei, daß der Papst der wahre Stellvertreter Christi ist, das Haupt der Kirche, der Vater und Lehrer aller Christen, dem von Christo selbst alle Gewalt geworden ist, dessen Autorität alles unterworfen ist, der Gewalt hat über die Concilien [1]).

---

culum mediantibus divinis charismatibus. — Eccl. vel generale concilium potuit et potest congregare sine expresso consensu vel mandato papae. Vgl. Tschackert, Peter d'Ailli (1877) S. 247; Schwab, Gerson (1858) S. 722 ff. Vgl. auch Gierke, das deutsche Genossenschaftsrecht Bd. III, S. 586 ff.

1) Eugen IV. in der Bulle Laetentur coeli (Hefele C. G. VII, 749): Item diffinimus sanctam apostolicam sedem et Romanum pontificem in universum orbem tenere primatum et ipsum pontificem Romanum esse beati Petri principis apostolorum et verum Christi vicarium totiusque ecclesiae caput et omnium christianorum patrem et doctorem existere; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem ecclesiam a domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis ycomenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur. Vgl. auch die Unterschrift des Papstes unter dieser Urkunde: Ego Eug. catholicae ecclesiae episcopus ita diffiniens, subscripsi. — In der Bulle Exultate Deo, in der es sich um Union mit den Armeniern handelt: quascunque vero personas et quidquid ipsa Romana ecclesia damnat et reprobat, ipsi pro reprobatis et damnatis habent, profitentes . . . . . ipsius sedis apostolicae ordinationibus et jussionibus fideliter obtemperare (Mansi XXXI, 1060). Desgleichen in der Bulle Cantate Domino, bei Harduin Act. conc. IX, 1026: Neminem quantascunque eleemosynas fecerit, etsi pro Christi nomine sanguinem effuderit, posse salvari, nisi in cath. ecclesiae gremio et unitate permanserit. — Ferner auf dem 5. Lateranconcil durch Leo X. in der Bulle Pastor aeternus (bei Binius Conc. gen. IX, 151): Pastor aeternus — — Petrum ejusque successores vicarios suos instituit, quibus ex libri Reg. testimonio ita obedire necesse est, ut qui non obedierit, morte moriatur. Et, ut alibi legitur, in eccl. esse non potest, qui Romani pont. cathedram deserit. — ib. p. 152 F: quum etiam solum Rom. pontificem pro tempore existentem tanquam auctoritatem super omnia concilia habentem conciliorum indicendorum, transferendorum ac dissolvendorum plenum jus et potestatem habere etc.

Eine Neugestaltung des Kirchenbegriffes ist in dieser Zeit auch von theologischem Standpunkt aus unternommen worden und zwar durch Wiclif und Hus, sowie durch Johann von Wesel und Johann Wessel. Da Hus wie überhaupt so besonders in seinem Kirchenbegriff völlig von Wiclif abhängig ist[1]), so wird es genügen ihn nur neben Wiclif anzuführen. Die Kirche im eigentlichen Sinn als der mystische Leib, als die Braut Christi, ist die congregatio praedestinatorum, mögen dieselben der Vergangenheit, der Gegenwart oder Zukunft angehören, mögen sie Menschen oder Engel, mögen sie zur Zeit Christen oder noch Heiden und Juden sein[2]). Die Einheit dieser Gemeinschaft wird hergestellt durch die göttliche Prädestination. Kein Mensch kann von sich oder anderen sagen, ob sie prädestiniert sind. Nur ein Wahrscheinlichkeitsurteil können wir uns je nach dem Lebenswandel der Betreffenden bilden: die, welche rechtschaffen leben sind als Glieder der wahren Kirche anzusehen[3]). Sieht man von hier aus auf die päpstlichen Ansprüche, so ergibt es sich von selbst, daß sie das Produkt törichter Anmaßung sind. Wie darf Jemand sich für den Stellvertreter Christi und als Haupt der Kirche ausgeben, der nicht einmal weiß, ob er Glied der wahren Kirche ist?[4]). Von der Kirche in dem angegebenen Sinn gilt, daß es außer ihr kein Heil gibt, sie ist Glaubensgegenstand, indem sie der Regel Hebr. 11, 1 unterstellt werden kann[5]). Von ihr scheidet den Prädestinierten keine Sünde und erst recht nicht die Exkommunikation[6]). Dieser wahren Kirche steht die

1) Dieses hat Loserth, Hus und Wiclif (Prag u. Leipzig 1884) durch Vergleichung einer langen Reihe von Sätzen der beiderseitigen Traktate über die Kirche, welche eine bis auf den Wortlaut gehende Abhängigkeit Hus' von Wiclif zeigen, erwiesen.

2) Wiclif, de eccl. c. 4 (ed. Loserth S. 70), c. 17 (S. 409), Trialog. IV, c. 22 (ed. Lechler S. 325). Vgl. Hus de eccl. c. 1 (opp. Noriberg. 1558, vol. I, fol. 196b. 197a) c. 5 (f. 201a).

3) W. Trial. IV, 22 (S. 325). Hus c. 2 (f. 198b).

4) W. eccl. c. 1 (S. 5): quod nullus vicarius Christi debet praesumere asserere se esse caput ecclesiae sanctae catholicae, immo nisi habuerit specialem revelationem, non assereret se esse aliquod membrum ejus.

5) c. 1 (S. 11) c. 17 (S. 409), Hus c. 5 (f. 204b).

6) W. de eccl. c. 4 (S. 72), H. c. 7 (f. 206b).

Kirche in significatione vulgari gegenüber, nämlich die hierarchisch organisierte Heilsanstalt. Zu ihr gehören auch diejenigen, welche schließlich verworfen werden, mögen sie im Augenblick in der Gnade stehen oder nicht. Aber zur Kirche im wahren Sinn haben die praesciti nie gehört. — Es ist klar, daß sich von diesen Gedanken aus eine wirkungsvolle Polemik gegen die römische Veräußerlichung der Kirche erheben konnte und es ist ebenso anzuerkennen, daß hier die Gnade Gottes als alleiniger Grund der Zugehörigkeit zur Kirche angesehen wird. Dadurch werden freilich jene Anforderungen des Klerus zu nichte.

Nun aber hat Gott sein Heilswirken in geschichtliche Form gekleidet, es an das verkündigte Wort der Gemeinde und die Sakramente bindend. Indem dieser Gedanke hier für die Construktion des Kirchenbegriffes nicht verwertet wird, alles Äußerliche und Sichtbare vielmehr nur im römischen Sinn genommen wird, klafft dieser Kirchenbegriff in zwei Hälften auseinander, die sich nicht zur Einheit zusammenfügen mögen. Unter Berücksichtigung jenes Gedankens hat erst Luther einen einheitlichen Begriff von der Kirche gewonnen. Das praktische Reformationsideal, welches diese Männer vor Augen hatten, ist wohl von den Gedanken Luthers zu unterscheiden. Die Nachfolge Christi durch die Befolgung des evangelischen Gesetzes ist ihr Ideal. Die Gnade Gottes, welche hiezu befähigt, ist in durchaus mittelalterlicher Weise als durch die Sakramente übermittelte naturhafte Kraft aufgefaßt. Von diesem Gesichtspunkt aus, kann trotz aller wohlgemeinten Opposition die römische Ansicht von der Kirche nicht überwunden werden [1]).

Das Concil zu Costnitz hat eine Reihe von Sätzen Wiclifs wie Hus' als häretisch verdammt, so die Bestreitung der Nachfolgerschaft Christi durch den Papst sowie die Definition der Kirche [2]).

---

1) Über Hus' Kirchenbegriff handeln Ritschl, Stud. u. Krit. 1859, S. 189 ff. Gottschick, Zeitschr. für Kirchengesch. VIII, S. 357 ff. Über Wiclif und Hus Seeberg, Begriff der Kirche I, S. 68—77. Vgl. auch Ritschl, Rechtf. u. Vers. Bd. I, S. 134 f.

2) Mansi XXVII, 634: Sätze Wicl. 37: Ecclesia Romana est synagoga Satanae nec papa est immediatus et proximus vicarius Christi et apostolorum. Und von Hus Satz 1: Unica est sancta universalis ecclesia, quae est praedestinatorum universitas. Universalis sancta ecclesia est una, sicut tantum est unus numerus praedestinatorum. 13: Papa non est

In scharfem Gegensatz wider die römische Auffassung stehen auch die Gedanken Wesels und Wessels über die Kirche. Joh. von Wesel unterscheidet die ecclesia Christi von der ecclesia universalis, in welcher erstere wie ein Teil vorhanden sei. Die ecclesia Christi ist es, von welcher gilt, daß sie ohne Makel und Runzel und frei von Irrtum sei[1]). Die ganze hierarchische Ordnung in der Kirche erklärt er für Menschenwerk, das dem Wort Christi zuwiderlaufe[2]). — Auch Wessel übt eine sehr scharfe Kritik an dem römischen System[3]). Da die kirchliche Gewalt auf einem freien Vertrag beruhe, so können die zu einer geistlichen Gewalt vom Volk Erwählten von demselben wieder abgesetzt werden[4]). Im Gegensatz zu der äußeren Kirchengemeinschaft steht die communio sanctorum, die ihre Einheit erhält durch das Band des gleichen Glaubens, der nämlichen Liebe und Hoffnung[5]). Zu dieser Gemeinschaft erlangt man nicht den Zutritt durch irgendwelche Sakramente, sondern durch Gott allein, der dem Menschen den Geist der Liebe eingießt[6]). Das Band der Liebe eint die Glieder derselben unter einander.

---

manifestus et verus successor principis apostolorum, si vivit moribus contrariis Petro; et si quaerat avaritiam, tunc est vicarius Judae Iscariothis. Mansi XXVII, 754.

1) Disput. adv. indulgent. § 52. 53 (in Walch, monimenta med. aevi (1757) vol. II, fasc. 1 p. 154): in ecclesia universali continetur eccl. Christi fundata super petram . . . et haec eccl. Christi est sancta et immaculata, sine ruga et macula.

2) § 42 (p. 146): Jurisdictio, quae est in ecclesia, secundum quam principes dominantur subditis et leges indicunt eis, est a gentilitate sumpta et Christi verbo vetita Matth. 20 Luc. 22. Jurisdictio itaque, quae nunc est in ecclesia, est a hominibus instituta.

3) Farrago rer. theol. uberrima (Basel 1523). Vgl. Seeberg a. a. O. S. 66 ff.

4) Fol. 33b: Omnis enim ecclesiae potestas inter medicum et aegrotum est compacta id est pacto duorum constans. f. 41a: Deberent ergo semper dejici a dignitate, quando indigni essent praesidentia.

5) f. 50. 42a: Plus igitur consensu sapientium ecclesia in unitate quam praelatorum regimine continetur.

6) f. 48b: Nec sunt ulla sacramenta divinitus ad hoc data, quibus solis efficaciter impius convertatur, sed bene quibus conversus adjuvetur. Vgl. 48a. 47b und die Erörterung über Wessels Ansicht vom Bußsakrament, unten.

Et haec est illa sanctorum communio, de qua in Symbolo: Credo sanctorum communionem [1]). In diesem Sinn ist die Kirche somit Gegenstand des Glaubens, als die Gemeinschaft der Menschen, in denen die Liebe wohnt. Daher kann die Exkommunikation sowenig von dieser Gemeinschaft trennen, als ein Papst oder Prälat in sie aufnehmen kann [2]). — Wenn auch hier die innere und äußere Seite der Kirche nicht in organischem Verhältnis zu einander stehen, so bildet doch die vorliegende Bestimmung des Wesens der Kirche als einer geistlichen Gemeinschaft, deren Wesen im Glauben zu erfassen ist, einen bedeutsamen Protest gegen den scholastischen Kirchenbegriff.

VII. Die Lehre von den Sakramenten.

Es hat sich uns bei Besprechung der Lehre von der Kirche bereits ergeben, welche Bedeutung die Sakramente für das Leben der mittelalterlichen Christenheit haben. Der Schatz der Gnade, welchen Christus erworben, ist der Kirche übergeben. Durch die Kanäle der Sakramente wird seine Wirkung übergeleitet in die einzelnen Herzen. Durch die Sakramente erlangt der Mensch die Gnade, deren er bedarf [3]). Sie sind die Heilmittel, welche Christus, der barmherzige Samariter, der Kirche übergeben hat zur Heilung der Wunden, welche die Erbsünde und die Todsünde den Menschen schlagen [4]). Alle Lebensverhältnisse sind auf diese Weise bedacht. Überall greift die Gnade heiligend ein und mit ihr die Kirche. Den Neugeborenen nimmt sie auf in ihre Reihen, den Herangewachsenen weiht sie zum Kampf des Lebens, seine Ehe segnet sie, seine Sün-

1) f. 67b. 68b.

2) f. 51a. 58a.

3) Thom. Summ. III suppl. qu. 6 art. 1 ad 1: ad gratiae infusionem consequendam ordinata sunt gratiae sacramenta, ante quorum susceptionem vel actu vel proposito aliquis gratiam non consequitur.

4) Lomb. Sent. IV dist. 1 § 1. Thom. Summ. III qu. 70 init. Bonavent. Breviloq. VI, 3 (Hefele S. 212): Christus Dominus . . . . sua debet instituere sacramenta in lege gratiae, ut nihil prorsus desit curationi nostrae, quantum competit statui vitae praesentis. — Scot. in Sent. IV dist. 1 praef. — Biel. in Sent. IV dist. 1 qu. 2 art. 2.

den läßt sie sich beichten und gießt ihm die gerechtmachende Gnade ein, zur Kräftigung des sündigen Menschen macht sie des Herrn Leib, dem Sterbenden gibt sie die Wegzehrung für den letzten Kampf. So ist des Lebens Anfang, Mitte und Ausgang dem Thun der Kirche unterstellt[1]). Den Dienern der Kirche steht die Befugnis zu der Sakramente zu walten. Jene Stellung der Kirche und der Priesterschaft, von welcher wir oben gehandelt haben, wird, wie wir sahen, durch die Gewalt der Priester über das Sakrament motiviert[2]).

Die Lehre von den Sakramenten ist deshalb an diesem Ort zu behandeln.

---

1) Berthold von Regensburg (ed. Pfeiffer) Bd. I, S. 142, Z. 34 ff.: Die êrsten daz ist der bâbest und alle pfaffen. Die sulnt der kristenheite pflegen mit geistlîchem rehte unde geriht unde mit geistlîcher lêre, mit bîhte unde mit predigen unde mit ander guoter lêre. — Und in hât der almehtige got die siben heilikeit dar umbe bevolhen, daz sie die kristenheit dâ mite heiligen süllen an die werlt, sô sie in die werlt varnt unde sô sie durch die werlt varnt unde sô sie ûz der werlt varnt, mit dem heiligen toufe unde mit der heiligen ê unde mit der heiligen firmunge unde mit der heiligen bîhte unde buoze unde mit dem heiligen gotes lîchnamen unde mit dem heiligen olei unde mit den gerihten.

2) So schon Gregor VII., Regest. VIII, 21 (Migne p. 598): Quis vero regum vel imperatorum aliquem christianum ex imposito sibi officio valet sacro baptismate ex diaboli potestate eripere et inter filios Dei connumerare, sanctoque chrismate praemunire? Et quod maximum est in christiana religione quis eorum valet proprio ore corpus et sanguinem Domini conficere? Vel cui illorum data est potestas ligandi solvendique in coelo et in terra. Ex quibus aperte colligitur, quanta potestate praecellat dignitas sacerdotum. Aut quis eorum potest aliquem clericum in sancta ecclesia ordinare, quanto minus pro aliqua culpa eum deponere? . . . . quis igitur vel tenuiter sciolus sacerdotes dubitet regibus anteferri? quod si reges pro peccatis suis a sacerdotibus sunt judicandi, a quo rectius quam a Romano pontifice judicari debent? — Vgl. auch bei v. d. Hagen, Minnesinger Bd. III, S. 11a:

Wer lernet uns kristlichez leben
Wer git uns wip ze rehter ê, wer toufet uns diu kint?
Wer sol vûr sünde uns buoze geben?
. . . .
Wer git uns unsers herren trost? wer hat die kraft,
Daz er uns schirme vûr engestlichen vreisen?
Wir waeren doch verirret gar, unt heten wir der pfaffen nicht.

Die scholastische Theologie hat sich gerade mit den Sakramenten sehr viel befaßt und im Dienste der kirchlichen Praxis und in Anschluß an sie um Ausgestaltung wie Feststellung dieser Lehre sich eifrig bemüht. Und sie fand hier ein noch ziemlich unbebautes Feld vor. Von der alten Kirche her war keine irgenwie schärfer gefaßte Lehre von den Sakramenten überkommen [1]). Dort war man bei einer ziemlichen Unbestimmtheit besonders hinsichtlich des Begriffes und der Zahl der Sakramente stehen geblieben, und diese Unbestimmtheit, ja Unsicherheit herrschte auch noch in der ersten Zeit des Mittelalters. Man behielt die augustinischen Bestimmungen bei, ein Sakrament sei sacrae rei signum oder visibile signum invisibilis gratiae. Aber da dies zu allgemein war und das Wort sacramentum selbst mehrfache Bedeutung hatte, so gingen die einzelnen Lehrer in der Zählung sehr auseinander. Im Ganzen sah man doch Taufe und Abendmahl in sonderlichem Sinn für Sakramente an (Beda, Ratramnus, Ratherius). Irgend eine Festigkeit gab es in diesem Punkte nicht, indem man alles Mögliche als sacramentum bezeichnete; eine Synode zu Arras sagte 1025, Christus habe plurima sacramenta eingesetzt. — Die Ordination, die Investitur mit Ring und Stab, die Kirchenweihen werden z. B. von dem Kardinal Humbert neben Taufe und Eucharistie erwähnt. Und Petrus Damiani (sermo 69) zählt z. B. auch die Weihe der Kanoniker, der Mönche, der Einsiedler, der Nonnen zu den Sakramenten. Bernhard von Clairvaux redet von vielen Sakramenten und führt deren zehn auf: die Taufe, die Fußwaschung, die Confirmation, die letzte Salbung, die Beichte, die Priesterweihe, die Investitur der Kanoniker, der Äbte und Bischöfe (Sermo in coen. Dom. § 2. Migne 183, 271 f.) [2]). Diese Unklarheit erschwerte die Lehrbildung ganz ungemein. Zur Feststellung der Sakramentslehre trugen besonders bei Hugo von St. Victor, Robert Pulleyn und in maßgebender Weise Petrus Lombardus. Hugo zählt in der Summa sententiarum fünf Sakramente: baptismus (tract. 5), confirmatio, eucharistia, extrema unctio (tract. 6), conjugium (tr. 7). Auch in der Schule Abälards begegnet man dieser Zählung (Epitome c. 28—31) [3]). Robert Pulleyn handelt von fünf Sakramenten, näm-

1) Vgl. Band I dieses Werkes, 2. Aufl. S. 603 ff.

2) Vgl. hiezu Hahn, Die Lehre von den Sakramenten (1864) S. 100 ff.

3) Indessen schwankt die Zählung in der Schule Abälards, wie man

lich von der Taufe, der Confirmation, der Eucharistie, der Beichte und der Ordination (Sentent. V, c. 22. 24; VII, c. 14). Sieben Sakramente werden zum ersten Mal u. W. in einem Sentenzenbuch aus der Schule Abälards erwähnt, welches von einem Mag. Roland (nach Denifle dem nachmaligen Papst Alexander III.) abgefaßt ist. Diese Zählung findet man dann bei dem Lombarden und durch seine Autorität ist sie zu allgemeiner Annahme gelangt[1]). Wenn diese Zählung auch noch nicht gleich, sondern sogar erst ziemlich spät, nämlich 1439 auf dem Florentiner Concil, zum Bestandteil des kirchlichen Dogmas erhoben ward[2]), in der Schule blieb sie von da an die herrschende, und die Alles beweisende Scholastik wußte auch sie als notwendig, d. h. in der Sache begründet, zu erweisen[3]). Man betrachtete allerdings auch jetzt noch

---

aus den Mitteilungen Denifles über die Sentenzenbücher aus derselben sieht. Omnebene führt 6 Sakramente auf und zwar außer den fünf der Epitome noch die poenitentia. Diese wird übrigens auch in der Epitome nur in anderem Zusammenhang behandelt (c. 36). Mag. Roland aber hat in seinen Sentenzen die Siebenzahl der Sakramente. (Vgl. Denifle, Abälards Sentenzen und die Bearb. s. Theol. in Archiv f. Litt. und K.-Gesch. des Mittelalters Bd. I, S. 467. 460. 437 Anm. 2.)

1) Sententiarum lib. IV dist. 2 § 1: jam ad sacramenta novae legis accedamus, quae sunt baptismus, confirmatio, panis benedictio i. e. eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, conjugium. Quorum alia remedium contra peccatum praebent et gratiam adjutricem conferunt, ut baptismus; alia in remedium tantum sunt, ut conjugium; alia gratia et virtute nos fulciunt, ut eucharistia et ordo. Die Darstellung des Textes ruht auf der Annahme, daß die Sentenzen Rolands älter sind als die des Lombarden (s. Denifle a. a. O. S. 603—611). – Eine Begründung seiner Zählung gibt der Lombarde nicht. Wenn man aber die Sakramente bei Hugo mit den von Robert aufgeführten vergleicht, so wird man auf die Vermutung gewiesen, daß die Siebenzahl auf dem Wege der Combination entstanden ist. Zu den fünf Sakramenten, die von den Einen angenommen wurden, fügte man die zwei hinzu, welche eine andere Zählung außer jenen bot. (Vgl. auch Steitz, PRE. XIII, S. 274.)

2) Bei dieser Gelegenheit hat der Papst Eugenius IV. in der Bulle „Exultate Deo" eine treffliche präcise Charakteristik der sieben Sakramente gegeben. Bei Mansi, Coll. conc. XXXI, p. 1055 ff.

3) Z. B. Thomas, Summ. p. III qu. 65 art. 1. Die Siebenzahl sei erfordert durch die Stufen der Entwicklung des christlichen Lebens, welche eine gewisse Conformität mit der Entwicklung des leiblichen Lebens darböten:

immer Taufe und Abendmahl unter den sieben Sakramenten als die vorzüglichsten [1]), erklärte aber doch auch die übrigen für göttlich geboten und für notwendig zum Heile, weil jedes derselben eine besondere göttliche Gnadengabe darreiche. Fünf unter den Sakramenten dienen der Erzeugung und Vollendung des geistlichen Lebens im einzelnen Menschen, während die zwei letzten zur Regierung der Kirche, sowie zur geistlichen wie leiblichen Mehrung derselben eingesetzt sind [2]).

Mit der festen Zählung war auch die Möglichkeit gegeben, eine genauere Begriffsbestimmung zu versuchen. Man wußte jetzt, womit man zu rechnen, was man zu berücksichtigen habe. Doch erwies sich, eben weil man mit Willkür so Verschiedenartiges zusam-

---

1) die geistliche Zeugung in der Taufe, 2) das Wachstum in der Confirmation, 3) die Nahrung durch die Eucharistie. — Da nun der Mensch aber während seiner Entwicklung immer wieder seiner Schwäche unterliegt, so bedarf es 4) der Heilung durch die Buße und 5) der letzten Ölung, welche die Reste der Sünde im Menschen fortschafft. Endlich aber: homo naturaliter est animal sociale, daher ist 6) zum Zweck der Leitung der Menge das sacramentum ordinis da, während 7) durch das Sakrament der Ehe ein Mittel wider die sinnliche Lust bei der Fortpflanzung geboten ist. Ein anderer Gesichtspunkt für den in Rede stehenden Beweis ward der Siebenzahl der Tugenden, d. h. der drei theologischen und der vier philosophischen Cardinaltugenden, entnommen, sodaß jedes Sakrament einer Tugend resp. der entgegengesetzten Sünde entspricht. Die Taufe z. B. entspricht dem Glauben und ist wider die Erbschuld geordnet, oder der prudentia entspricht die Ordination und es richtet sich dieselbe wider die Unwissenheit, oder der temperantia entspricht die Ehe und dieselbe wendet sich wider die böse Lust u. s. w.

1) Potissima sacramenta nennt sie Thomas und beruft sich darauf, daß aus Christi Seite Wasser und Blut geflossen ist, wodurch diese beiden Sakramente vorgebildet seien, a. a. O. qu. 62, art. 5.

2) Papst Eugen IV. in der Bulle „Exultate Deo" (Mansi XXXI, p. 1054): Horum quinque prima ad spiritualem uniuscujusque hominis in se ipso perfectionem, duo ultima ad totius ecclesiae regimen multiplicationemque ordinata sunt. Per baptismum enim spiritualiter renascimur, per confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide, renati autem et roborati nutrimur divina eucharistiae alimonia. Quod si per peccatum aegritudinem incurrimus animae, per poenitentiam spiritualiter sanamur spiritualiter, per etiam et corporaliter, prout animae expedit, extremam unctionem; per ordinem vero ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter, per matrimonium corporaliter augetur.

mengestellt hatte, dieser Versuch als sehr schwierig, ja in Wirklichkeit als unausführbar.

Der Lombarde schloß wie im Übrigen so auch hier zunächst sich an Augustin an: sacramentum est sacrae rei signum. Um aber die Sakramente von andern heiligen Zeichen noch zu unterscheiden, denn nicht jedes signum sei ein sacramentum, bemerkte er: sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Non ergo significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi [1]). Er wollte also die sieben Sakramente als Heilsmittel fassen, und eben hierin folgten ihm die übrigen Scholastiker nach, obwohl sie sonst mit seiner Entfaltung dieser Lehre nicht alle ganz zufrieden waren, sondern in Manchem von ihm abwichen. Auch Thomas nahm jenes auf, wenn er lehrte: non quodvis rei sacrae signum sacramentum est, sed illud tantum, quod signum est rei sacrae, quatenus homines sanctificat [2]). Der Grund dieser Heiligung durch die Sakramente lag für die Scholastiker in dem Verdienste Christi, welches sie so zu seiner Wirkung kommen lassen wollten. Thomas sagte, um den Übergang zu vermitteln und zu begründen, indem er die Lehre von den Sakramenten an die Lehre von Christo anschloß: „nach Betrachtung dessen, was zu den Geheimnissen des fleischgewordenen Wortes gehört, wenden wir uns zu den Sakramenten der Kirche, die von eben dem fleischgewordenen Worte ihre Kraft haben" [3]). Gott ist principalis causa efficiens gratiae. Ihm dient die Menschheit Christi gewissermaßen wie ein stets mit ihm verbundenes Werkzeug, gleichwie die Hand ein Werkzeug des Mannes ist. Wie dann aber der Mann in dem von der Hand ge-

---

1) Sentent. lib. IV dist. 1, § 2. Vgl. dazu schon lib. I dist. 1, § 1: alia (signa sunt), quae non solum significant, sed conferunt, quod intus adjuvet, sicut evangelica sacramenta. Alex. v. Hales Summ. IV, qu. 1, membr. 4: Sacramenta signa sunt et causae invisibilis gratiae ex sua virtute.

2) Summa III qu 60 art 2.

3) Dazu vgl. Summa III qu. 62 art. 5: quum per Christi humanitatem et passionem non modo meritorie, sed etiam satisfactorie operatus fuerit Deus nostram a peccatis liberationem et sanctificationem, omnem suam efficaciam habere oportet novae legis sacramenta a passione Christi.

führten Stock noch ein von ihm losgelöstes Werkzeug hat, so sind die Sakramente instrumenta separata für Gott; et ideo oportet, quod virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur. Die Sakramente sind Mittel des Heiles, aber nicht als solche, welche die Gnade essentialiter in sich trügen, wie etwa Wasser in einem Gefäß oder die Medicin in einer Büchse enthalten ist, sondern nur als Werkzeuge der von Gott ausgehenden Mitteilung. So wenigstens Thomas, der sich damit gegen Hugo von St. Victor wandte[1]). Damit soll nun freilich nicht gesagt sein, daß die Kraft dauernd mit diesen Werkzeugen verbunden ist. Jene Verbindung besteht nur so lange, als diese Kraft von dem wirksamen Prinzip aus das Objekt eben durch Vermittlung des Sakramentes erreicht[2]). Andere hingegen (wie Bonaventura, Duns, Occam, Biel) sahen in dem Sakrament nur ein signum certum gratiae. Gott allein bringe creando die gratia in der Seele dessen, der das Sakrament empfängt, hervor. Zwischen dem Empfang des Sakramentes und dem Empfang der Gnade besteht also nur das Verhältnis der Concomitanz. Dieses Verhältnis gründet sich aber auf einen Pakt Gottes mit der Kirche, daß er den richtigen Gebrauch der Sakramente mit seiner Wirkung begleiten würde[3]).

In Vorstehendem ist auch Zweck und Wirkung der Sakramente

---

1) Ibid. qu. 62 art. 3: Hugo dicit, quod sacramentum ex sanctificatione invisibilem gratiam continet.

2) ib. art. 4.

3) Bonaventura Breviloq. p. VI, c. 1 (Hefele S. 207): sacramenta dicuntur gratiae vasa et causa, non quia gratia in eis substantialiter contineatur vel causaliter efficiatur, sed quia in illis et per illa gratiam curationis a summo medico Christo ex divino decreto oportet hauriri, licet Deus non alligaverit suam gratiam sacramentis. — Duns Scotus, Reportat. Paris. l. IV dist 2 qu. 1 schol. 1 § 2: sola voluntas divina est causa invisibilis effectus, quam signat sacramentum et ipsum concomitatur. — ib. dist. 1 qu. 4 schol. 4 § 8: susceptio sacramenti est quaedam dispositio necessitans ad gratiam ex pactione divina, qua Deus pepigit assistere sacramentis, ut conferrent quod signant. Occam, in Sent. IV qu. 1 G: quod sacramenta non sunt causa gratiae. H: quod sacramenta sunt causa gratiae, quia Deus sic instituit, quod non conferatur gratia nisi positis sacramentis. — Biel, in Sent. IV dist. 1 qu. 1 art. 2. Vgl. Dieckhoff, Die ev. Abendmahlslehre S. 80—86.

im Allgemeinen angedeutet; doch sprachen besonders über letztere die Scholastiker sich noch eingehender aus[1]). Die Sacramente, die der Sünde wegen nötig sind, sollen die Sündenschuld tilgen und den Menschen heiligen und in allem Guten fördern, indem sie ihm die gerechtmachende Gnade zuführen, dies im Unterschiede von den alttestamentlichen Sakramenten[2]). Hinsichtlich der Gnade gingen die Meinungen auseinander, indem einige behaupteten alle Gnade, welche dem Menschen mitgeteilt werde, sei ihrem Wesen nach dieselbe, während andere, z. B. Thomas, die gratia sacramentalis sowohl von der Gnade an sich, als der gratia virtutum et donorum unterschieden. Erstere bewirke in der Essenz der Seele eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott. Von ihr gehen Einwirkungen auf die einzelnen Kräfte der Seele zur Herstellung der Vollkommenheit derselben aus. Die gratia sacramentalis richtet sich in Sonderheit auf die Tilgung der Sünden und der Schuld. Solches bewirkt die gratia virtutum freilich auch. Aber der Unterschied ist der, daß die Sakramentsgnade auf die aus der Vergangenheit als reatus fortbestehenden Sünden sich richtet. Die Gnade in diesem Sinne verhält sich also zur Gnade im allgemeinen Sinn wie die species zum genus[3]). In Bezug auf den effectus sacramentorum stellte

1) Der Lombarde sagt einfach lib. IV dist. 1 § 3: triplici de causa sacramenta instituta sunt: propter humiliationem, eruditionem, exercitationem (vgl. dazu Thom. Summa III qu. 61 art. 1) und mit Berufung auf Augustin: dant salutem.

2) Thom. Summa III qu 62 art. 6: manifestum est, quod a passione Christi, quae est causa humanae justificationis, convenienter derivatur virtus justificativa ad sacramenta novae legis, non autem ad sacramenta veteris legis. Et tamen per fidem passionis Christi justificabantur antiqui patres sicut et nos. Sacramenta autem veteris legis erant quaedam illius fidei protestationes, in quantum significabant passionem Christi et effectus ejus. Sic ergo patet, quod sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem, qua operarentur ad conferendam gratiam justificantem, sed solum significabant fidem, per quam justificabantur.

3) ib. qu 62, art. 2: gratia secundum se considerata perficit essentiam animae, inquantum participat quandam similitudinem divini esse; et sicut ab essentia animae fluunt ejus potentiae, ita a gratia fluunt quaedam perfectiones ad potentias animae, quae dicuntur virtutes et dona, quibus potentiae perficiuntur in ordine ad suos actus. Ordinantur autem sacramenta ad quosdam speciales effectus necessarios in vita

man eine Unterscheidung auf, oder richtiger, man fügte seit der Blütezeit der Scholastik eine Erweiterung hinzu, die mehr und mehr zur allgemeinen Anerkennung gelangte. Die Scholastiker bemerkten nämlich, es gebe einen effectus principalis, und der bestehe eben in der gratia; daneben aber auch einen effectus secundarius in dem Charakter. Die Sakramente dienen nämlich nicht nur der Befreiung von der Sündenschuld, sondern versehen den Menschen auch mit einem character spiritualis, soweit durch die Sakramente die Menschen zur Verehrung Gottes nach der Weise des Christentums befähigt werden [1]). Thomas verweist dabei auf den character, durch welchen in alter Zeit die milites als zur militia gehörig bezeichnet wurden. Indem nun die christliche Weise der Gottesverehrung aus dem Priestertum Christi herstammt, so ist der character sacramentalis eine gewisse Teilnahme am Priestertum Christi [2]). Da dasselbe ewig ist, so haftet auch der durch die sakramentale sanctificatio eingetretene character der Seele indelebiliter an [3]). Indessen verleihen nicht alle Sakramente einen solchen unzerstörbaren Charakter, denn nicht alle stehen in Beziehung zum divinus cultus. Dieses gilt nur von dem sacramentum ordinis, quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda, dann von der Taufe, quia per ipsam homo accipit potestatem recipiendi alia ecclesiae sacramenta und endlich von der Confirmation, sofern dieselbe mit

---

christiana. — Dicendum quod per virtutes et dona excluduntur sufficienter vitia et peccata quantum ad praesens et futurum, inquantum scilicet impeditur homo per virtutes et dona a peccando; sed quantum ad praeterita peccata, quae transeunt actu et permanent reatu, adhibetur homini remedium specialiter per sacramenta

1) Thomas Summa III, qu. 63 art. 1. art. 2: . . . sacramenta novae legis characterem imprimunt, inquantum per ea deputantur homines ad cultum Dei secundum ritum christianae religionis . . . . . . character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus.

2) ibid. art. 3: Totus autem ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi. — Cujus (i. e. Christi) sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae.

3) ibid. art. 5.

der Taufe im engsten Zusammenhang steht und sich zu derselben wie das Wachstum zur Geburt verhält[1]). Aber auch mit dieser Beschränkung fiel es schwer, klar zu machen, worin der Charakter eigentlich bestehe. Man kam über Unbestimmtheiten nicht hinaus[2]).

Drei Dinge constituieren das Sakrament, nämlich das sinnliche Zeichen die materia, die Einsetzungsworte oder die forma und endlich der das Sakrament mit der Absicht das was die Kirche thut, hier zu thun verwaltende Priester[3]).

Daß das Zustandekommen der sakramentlichen Wirkung nicht durch die persönliche Würdigkeit des Spendenden bedingt sei, hatte schon die alte Kirche gelehrt, und dabei blieb man auch jetzt. Aber in der Beantwortung der Frage, was denn auf Seiten des Empfangenden nötig sei, vollzog sich nun eine Weiterbildung. Allgemein lehrte man, es müsse in dem Empfangenden die richtige Disposition vorhanden sein, dann teile das Sakrament in seinem Vollzuge die Gnade mit[4]). Es wirke ex opere operato in demjenigen, qui obicem non ponit. Aber worin besteht jene Disposition? Was ist mit diesem obex gemeint? Die Einen sagten, zur rechten Empfänglichkeit gehöre ein bonus motus interior und beschrieben ihn wohl, wie schon Petrus Lombardus that[5]), als fides und poenitentia. Aber unter dieser fides ist dann wieder nur das

1) ibid. art. 6, hinsichtlich der Confirmation s. quaest. 72, art. 7.

2) Das zeigt die obige dem Thomas entnommene Darstellung, und wie soll man es anders nennen, wenn er z. B. sagt Summ. III qu. 63 art. 2: quum charactere homines per sacramenta insigniantur ad ea peragenda, quae divini sunt cultus, necessarium est, illum esse quandam animae collatam spiritualem potestatem. Gabriel Biel sagt in der Expositio canonis missae lect. 2: est character forma supernaturalis a Deo creata, quae per nullam virtutem creatam corrumpi potest. Vgl. Genaueres bei Hahn a. a. O. S. 303 ff.

3) Thom. Summa p. III qu. 60 art. 7. Eugen IV. in der Bulle „Exultate Deo“ p. 1054: Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit ecclesia.

4) Bonaventura in Sent. IV dist. 17 p. 2 art. 1 qu. 4: Sacramenta non habent efficaciam nisi in eis, qui se disponunt.

5) Sentent. lib. IV dist. 4 § 2: Qui sine fide vel ficte accedunt, sacramentum non rem suscipiunt, mit Berufung auf Hieronymus und Augustin: his aliisque testimoniis aperte ostenditur, adultis sine fide et poenitentia vera in baptismo non conferri gratiam remissionis.

Annehmen der kirchlichen Lehre, besonders auch der von den Sakramenten, zu verstehen, und das Vorhandensein solches bonus motus in dem Empfangenden ward geradezu als ein Verdienstliches betrachtet, wegen dessen ihm von Gott außer der sakramentlichen Gabe noch besondere Gnade zu Teil werde. Sie teilen als Sakrament die Gnade ex opere operato mit, da aber die fromme Gesinnung des Empfängers ein Verdienst begründet, so ist noch eine zweite belohnende Gnadenwirkung ex opere operante anzunehmen. Die Andern (z. B. Duns Scotus und Gabriel Biel) verlangten nicht eine positiv fromme Gesinnung, sondern nur das Fernsein einer unfrommen, eines motus malus. Nach ihnen bestand der obex, der nicht vorgeschoben sein dürfe, das zu beseitigende Hindernis, in jeglicher Todsünde. Wo der Empfänger von solcher frei ist, da wirken die Sakramente durch bloßen Vollzug das, was sie bedeuten und abbilden, sie teilen die Gnade mit [1]). Diese Anschauung ward im sinkenden Mittelalter immer mehr die allgemeine. Sie fanden unsere Reformatoren als die herrschende Praxis vor [2]). Und mit gleicher Allgemeinheit herrschte die schon vom Lombarden [3]) angedeutete

1) Duns Scotus sagt z. B. (in Sent. l. IV, dist. 1 qu. 6 § 10): Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus interior qui mereatur gratiam, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem. Ähnlich Biel in Sent. l. IV, dist. 1 qu. 3 art. 1 not. 2: Signum aliquod conferre gratiam dupliciter potest intelligi. Uno modo ex ipso signo seu sacramento vel ut alii dicunt ex opere operato ita, quod eo ipso, quod opus illud, puta signum aut sacramentum exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur, sic quod praeter exhibitionem signi foris exhibiti non requiritur bonus motus interior in suscipiente. . . . alio modo intelliguntur signa vel sacramenta conferre gratiam ex opere operante et per modum meriti, quod scilicet sacramentum foris exhibitum non sufficit ad gratiae collationem, sed ultra hoc requiritur bonus motus seu devotio interior suscipientis sacramentum, secundum cujus intentionem confertur gratia tanquam meriti condigni vel congrui, praecise et non major propter exhibitionem sacramenti. Näheres s. bei Hahn, S. 392 ff. und Steitz a. a. O. S. 278. 279.

2) Apolog. Conf. Aug. art. 13 (Müller S. 204).

3) Sentent. lib IV dist. 1 § 3: propter humiliationem quidem, ut dum homo sensibilibus rebus, quae naturâ infra ipsum sunt, ex praecepto creatoris se reverendo subjicit, ex hac humilitate et obedientia Deo magis placeat et apud eum mereatur.

Überzeugung, das die Teilnahme an den Sakramenten seitens der Christen ein gutes Werk, ein verdienstliches Thun sei. Die Sakramente waren, und hierin bestand der Hauptschade, ganz in den Dienst der Werkgerechtigkeit herabgezogen. — Dieses ist der mittelalterliche Sakramentsbegriff. Die beiden Triebe, welche in dem religiösen Leben des Mittelalters wirksam sind, wirken mit gleicher Kraft zu seiner Bildung zusammen: Das Sakrament ist ein Mittel der unfehlbaren Kirche, es wirkt schlechthin, wenn es nur vom Priester gespendet wird und anderseits ist sein Gebrauch eine verdienstliche Leistung des Menschen. —

Wir gehen jetzt an die Besprechung der einzelnen Sakramente.

1. Die Taufe. In der Lehre von der Taufe beharrte man im Ganzen bei dem, was schon in der alten Kirche sich als Gemeinglaube herausgestellt hatte [1]). Nur in Einem Punkte, aber allerdings einem wesentlichen, vollzog sich eine bedeutsame Änderung, bedingt durch das, was die Scholastik über den Urstand und die Erbsünde aufgestellt hatte. Die Lehre war, wie wir schon sahen, daß die Taufe dem Menschen einen Charakter einpräge, welcher unzerstörbar in der Seele hafte. Man teilte näher die Wirkung der Taufe in eine negative und eine positive und verstand unter der letzteren die Mitteilung oder Steigerung der rechtfertigenden Gnade, aber in dem katholischen Sinn, als eine Einflößung von Kräften der Gnade. Als negative aber faßte man die Vergebung und Aufhebung aller vor der Taufe begangenen Sünde, d. h. nicht bloß Aufhebung aller Sündenschuld, sondern, und darin bestand eben die Änderung, auch Aufhebung der Sünde selbst. Die sinnliche Lust (concupiscentia), das unordentliche Sicherheben der niedern Seelenkräfte und des Leibes gegen den Geist bleibe zwar auch in dem Getauften noch, aber es werde vermindert und sei nicht mehr Sünde, so lange nicht von Neuem der Wille zustimme; es sei nur noch eine Schwäche, ein Zunder (fomes peccati), dem Menschen für die Zeit des Lebens gelassen, damit er diesem Reize widerstrebe und allezeit Gelegenheit habe, im Kampfe gegen die Sünde sich zu üben [2]); — eine Auffassung, die ganz von selbst sich

1) Vgl. dieses Werkes Bd. I S. 413—419.

2) Lomb. Sentent. IV dist. 4 § 6: fomes peccati amplius debilitatur; — in baptismo peccatum deletur. l. II, dist. 32, § 1: licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen dominatur et regnat sicut ante;

ergeben mußte, nachdem man das Wesen der Erbsünde so verkehrt und sie im Grunde zu einer Naturschwäche gemacht hatte [1]).

2. **Die Firmung.** So ward auf der einen Seite der Taufe zu viel beigelegt. Auf der andern entzog man ihr wieder etwas, indem man die längst von ihr abgelöste Handlung der Handauflegung und der Salbung mit geweihtem Öle zu einem besondern Sakramente, der *confirmatio*, erhob. Der Lombarde faßte sich hierüber, vorzüglich über die Wirkung des Sakramentes, noch sehr kurz: virtus hujus sacramenti est donatio spiritus sancti ad robur, qui in baptismo datus est ad remissionem [2]). Im weitern Verlaufe aber suchte man genauere Bestimmungen zu geben. Die Taufe, das Sakrament der Wiedergeburt, führe in das neue geistliche Leben ein, dann aber handle es sich um das Wachsen und Reifen in diesem Leben und dazu verleihe die Firmung die entsprechende Gnade, die nötigen Kräfte [3]). Die Taufe bringe die

---

imo per gratiam baptismi mitigatur et minuitur, ut post dominari non valeat . . . . . Nec post baptismum remanet ad reatum, quia non imputatur in peccatum, sed tantum poena peccati est; ante baptismum vero poena est et culpa. Ein bezeichnendes Bild für das Verhältnis des fomes, qui diminuitur non quantum ad ejus essentiam, sed quantum ad effectum, zu dem in Kraft der Gnade aufstrebenden Menschen braucht Scotus in sent. IV dist. 4, qu. 7 § 1: ponitur exemplum conveniens de lapillo alligato alis aquilae; quia si cresceret virtus motiva aquilae, licet non diminueretur gravitas lapilli (quia opposita non sunt nec in eodem), tamen gravitas lapilli diminuitur, quantum ad effectum; quanto enim major est virtus in ala, tanto lapillus minus impedit ascensum vel volatum. — Thomas Summ. II. I qu. 74 art. 3: Transit peccatum originale reatu et remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit, quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis.

1) Näheres s. in dem Artikel „Taufe" von Steitz, PRE.² XV, S. 228 ff.

2) Sent. lib. IV, dist. 7 § 1. So auch Hugo v. St. Victor Summ. sent. VI, 1.

3) Thomas Summa III qu. 72 art. 1: vitam spiritualem homo accipit per baptismum, qui est spiritualis regeneratio; in confirmatione autem homo accipit quasi quandam perfectam aetatem spiritualis vitae. Art. 5: Per sacramentum confirmationis datur homini *potestas spiritualis ad quasdam alias actiones* sacras, praeter illas ad quas datur ei potestas in baptismo. Nam in baptismo accipit homo potestatem ad ea agenda, quae ad propriam pertinent salutem, prout scilicet secundum se ipsum vivit; sed in confirmatione accipit homo potestatem ad *agendum*

gratia prima, die Firmung füge die gratia gratum faciens hinzu zur Mehrung und Befestigung der Rechtbeschaffenheit [1]). Und eben weil diese so eine besondere Wirkung habe, müsse sie auch als ein eigenes Sakrament angesehen werden [2]). Auch durch die Confirmation wird dem Menschen ein bestimmter Charakter eingeprägt. Ein geistlich Fortgeschrittener wird der Mensch im Unterschied zu den durch die Taufe Neugeborenen. Hier wird der Mensch ausgerüstet mit der Kraft, die ihn befähigt als Streiter Christi dessen Namen kühn und öffentlich zu bekennen. Ein völliges Bekenntnis soll es sein, daher wird der zu Firmelnde mit dem Kreuz im Namen der Dreieinigkeit bezeichnet. Vor Gott und Menschen soll wer also bekennt, angenehm sein, daher wird zur Handlung mit duftendem Balsam gemischtes glänzendes Öl verwandt. Unerschrocken soll das Bekenntnis sein, daher wird die Stirn, auf der Furcht und Scham zuerst sichtbar wird, mit dem Kreuzeszeichen versehen [3]).

Durch dieses Sakrament entwertete man in durchaus willkürlicher Weise die Taufe, indem man unter ihren Wirkungen einseitig das Negative, die Beseitigung der Sündenschuld und Sünde, hervorhob, um so Raum für ein zweites Sakrament zu erhalten, welches nun fast als das wichtigere erschien und welches jedenfalls zur sonderlichen Verherrlichung der Hierarchie diente. Denn während die Taufe nicht nur jeder Priester, sondern im Notfalle jeder Laie

---

ea, quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei.

1) Thomas Summa III qu. 72 art. 7: quod in hoc sacramento datur spiritus sanctus baptizato, ad robur detur, manifestum est, quod gratia gratum faciens confertur in hoc sacramento. — Gratia gratum faciens non solum datur ad remissionem culpae, sed etiam ad augmentum et firmitatem justitiae. Et sic confertur in hoc sacramento.

2) Ibid. art. 1: ubi occurrit aliquis specialis effectus gratiae, ibi ordinatur speciale sacramentum.

3) Bonavent. Breviloq. VI, c. 8. Eugen IV., Bulle „Exultate Deo" (Mansi XXXI, p. 1056): Effectus autem hujus sacramenti est, quia in eo datur spiritus sanctus ad robur, sicut datus est apostolis in die pentecostes, ut videlicet christianus audacter confiteatur Christi nomen. Ideoque in fronte, ubi verecundiae sedes est, confirmandus inungitur, ne Christi nomen confiteri erubescat et praecipue crucem ejus, qui Judaeis quidem est scandalum, gentibus autem stultitia secundum apostolum, propter quod signo crucis signatur.

erteilen konnte, ward das Spenden der Firmung als das Vorzüglichere dem Bischof allein vorbehalten[1]).

3. Die Eucharistie. Wird in der Taufe der Christ in das Leben der Gnade neugeboren, wird in der Confirmation dieses Leben in ihm gekräftigt, so dient die Eucharistie dazu, ihm die notwendige Nahrung darzubieten. Indem die Gemeinde dieses Opfer darbringt, bezeugt sie ihre fromme Gesinnung gegen Gott; indem alle an dem einen Sakrament teilnehmen, kommt die Bruderliebe zum Ausdruck und indem jeder es für sich empfängt, empfängt er die Wegzehrung, deren er auf der Reise durch diese Welt bedarf. So werden wir durch das Sakrament unter einander vereinigt und wiederum herangezogen zu glühender Liebe gegen den, welcher sich für uns dargebracht hat und sich uns nun wieder gibt und bei uns bleiben wird bis an der Welt Ende. Aber es gilt mit frommem Sinn zu dem Sakrament treten um in den mystischen Leib Christi versetzt zu werden. Auf diese Weise wird der Schwäche, welche in dem Menschen trotz der Taufe geblieben ist, entgegengewirkt, es wird die schwankende Seele gestärkt in der Gnade zu beharren. Es mehrt also dieses Sakrament die Gnade in dem Menschen, indem

---

1) Vgl. Pseudoisidor Ep. Melchiad. c. 6 (Hinschius S. 245): utrum majus esset sacramentum manus impositio episcoporum aut baptismus, scitote utrumque magnum esse sacramentum. Et sicut unum a majoribus fit, id est a summis pontificibus, quod a minoribus perfici non potest, ita et majori veneratione venerandum et tenendum est, sed ita conjuncta sunt haec duo sacramenta, ut ab invicem, nisi morte praeveniente, nullatenus possint segregari et unum sine altero rite perfici non potest. Robert Pull. Sent. V, c. 23 (Migne p. 847): Et est confirmatio dignior baptismo quanto dignius est athletam fieri quam a morbo curari. Hoc namque sanat, illud sanatum vegetat. Unde soli episcopo confirmatio nunc conceditur sicut tempore apostolorum quoque concedebatur . . . . quanto difficilius obtinetur, tanto pretiosior aestimatur, quippe inter sacramenta, quod difficultate quadam adipiscimur, magis est dignum minusque necessarium. Lomb. Sent. l. IV dist. 7 § 1: hoc sacramentum ab aliis perfici non potest, nisi a summis sacerdotibus. — Thom. Summa III qu. 72 art. 11 begründend: quum ultima cujusque operis consummatio ad supremum artificem pertineat, perspicuum est, confirmationis sacramentum, quod est quasi ultima baptismi consummatio, ab episcopis, qui summam in ecclesia potestatem obtinent, conferri debere.

es die Schwierigkeit beseitigt, die für den schwachen Menschen besteht, in der Gnade zu bleiben [1]).

Das Interesse der Scholastik wandte sich nun besonders dem Wesen dieses Sakramentes zu. Schon in dem Kampfe zwischen Berengar und Lanfrank [2]) hatte sich die entscheidende Autorität der römischen Kirche ganz offen auf die Seite des letzteren gestellt [3]). Hienach war es begreiflich, daß auch der Lombarde mit Verwerfung derer, die in dem göttlichen Geheimnis dem Naturgesetze folgen wollen, und mit Rückblick auf eine Reihe älterer Zeugen einfach die Wandlungslehre aufstellte: ex his aliisque pluribus constat,

---

1) Bonavent. Breviloq. p. VI, c. 9 (Hefele S. 234): Non tantum instituit sacramentum, quod nos in esse gratiae generaret, ut baptismus, et genitos augmentaret et roboraret, ut confirmatio, verum etiam quod genitos et augmentatos enutriret, ut sacramentum eucharistiae, propter quod haec tria sacramenta omnibus dantur, qui accedunt ad fidem. Quoniam ergo nutrimentum nostrum, quantum ad esse gratuitum, attenditur in unoquoque fidelium per conservationem devotionis ad Deum, dilectionis ad proximum, et delectationis intra seipsum; et devotio ad Deum exercetur per sacrificii oblationem, dilectio ad proximum per unius sacramenti communionem, et delectatio intra seipsum per viatici refectionem; hinc est, quod principium nostrum reparativum istud sacramentum eucharistiae dedit in sacrificium oblationis, et sacramentum communionis, et viaticum refectionis. — S. 235. 237 f.: ideo ad hoc, quod aliquis digne accedat, oportet, quod spiritualiter comedat, ut sic Christum per recordationem fidei masticet et per devotionem amoris suscipiat, per quae non in se transformet Christum, sed ipse potius trajiciatur in ejus mysticum corpus. Propter quod manifeste colligitur, quod qui tepide, indevote et inconsiderate accedit, judicium sibi manducat et bibit, quia tanto sacramento contumeliam facit. Et ideo consilium est his, qui se sentiunt minus mundos mente vel carne vel etiam indevotos, ut differant quousque parate ad esum veri agni, mundi, devoti et circumspecti accedant. — Eugen IV. in der Bulle „Exultate Deo" (Mansi XXXI, p. 1057): Hujus sacramenti effectus, quem in anima operatur digne sumentis est adunatio hominis ad Christum. Et quia per gratiam homo Christo incorporatur et membris ejus unitur, consequens est, quod per hoc sacramentum in sumentibus digne gratia augeatur, omnemque effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem stustentando, augendo, reparando et delectando, sacramentum hoc quoad vitam operatur spiritualem. — Vgl. überhaupt Hahn a. a. O. S. 342—344.

2) Vgl. oben S. 30.

3) S. oben S. 50 f.

verum corpus Christi et sanguinem in altari esse, immo integrum Christum ibi sub utraque specie, et substantiam panis in corpus vinique substantiam in sanguinem converti[1]). Damit war auch der Schultheologie diese Lehre zur Bearbeitung in ihrer Weise übergeben. Dennoch erschien es als nötig, da seitens der Häretiker andauernder Widerspruch dagegen erhoben ward, noch einmal in feierlicher Weise sie zu bekräftigen. Dies geschah 1215 auf dem IV. Laterançoncil durch Innocenz III. in einem gegen die Albigenser gerichteten Dekrete[2]).

Die Verwandlung stand unantastbar fest. Aber eben damit war den Theologen eine Reihe von schwierigen Aufgaben gestellt, deren Lösung ihnen viele Mühe machte. Petrus Lombardus hatte noch erklärt, daß er ihrer nicht Herr zu werden vermöge[3]). Um so eifriger machten sich die nachfolgenden Scholastiker ans Werk.

Es handelte sich vornehmlich um ein Vierfaches.

Die erste Frage war: welches ist das Verhältnis der irdischen Elemente zur himmlischen Gabe? Man lehrte, daß durch die priesterliche Consekration eine vollständige Verwandlung der einen Substanz in die andere stattfinde[4]). Es werde nicht Christi Leib und

---

1) Sent. l. IV, dist. 10 § 4 extr.

2) Vgl. Denzinger, enchiridion symbolorum et definitionum n. 357: una est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. In qua idem ipse sacerdos est sacrificium, Jesus Christus: cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina.

3) Sent. l. IV dist. 11 init.: si quaeritur, qualis sit illa conversio, an formalis, an substantialis vel alterius generis? definire non sufficio. — Si quaeris modum, quo id fieri possit, breviter respondeo: mysterium fidei credi salubriter potest, investigari salubriter non potest.

4) Hugo von St. Victor, de sacramentis l. II, p. 8 c. 9: Per verba sanctificationis vera panis et vera vini substantia in verum corpus et sanguinem Christi convertitur sola specie panis et vini remanente, substantia in substantiam transeunte. Conversio autem ipsa non secundum unionem, sed secundum transitionem credenda est. Robert Pull. Sent. VIII, c. 5 (p. 865): Dominus virtute benedictionis suae et per se et per ministros panem in corpus suum vinumque in sanguinem suum convertit, ita ut neque panis neque vinum id, quod ante erat, remaneat, verum in alteram transeat naturam.

Blut räumlich herabgesetzt; vielmehr in der Consecration werde durch göttliche Kraft in einer an die Schöpfung erinnernden Weise die Substanz des Brotes und Weines nicht etwa vernichtet, sondern so in die Substanz des Leibes und Blutes des Herrn gewandelt, daß man mit vollstem Rechte sagen könne, ex pane fit corpus Christi [1]). Also streng wörtlich: transsubstantiatio, ein wunderbarer und schlechthin einziger Vorgang, der auch in den andern Sakramenten nicht seinesgleichen hat [2]). Von den irdischen Elementen bleibt nichts als die accidentia und die species, und diese schweben so zu sagen in der Luft. Denn die Substanz, zu der sie bisher gehörten, ist nicht mehr vorhanden, und zu der neuen himmlischen Substanz, die an die Stelle jener getreten ist, können sie nicht gehören. Sie bleiben ohne ein Substrat, die haltlose Hülle des unsichtbar gegenwärtigen Leibes und Blutes Christi. So hatte schon der Lombarde sich entschieden [3]); so sprach sich auch Thomas aus [4]), der auch ebenso wie jener behauptete, daß das Brechen im Sakramente nicht dem Leibe und Blute Christi, sondern allein den Accidenzien widerfahre [5]). Die Substanz des Brotes hört also auf zu bestehen, und die Accidenzien desselben bleiben zurück: Et ideo

1) Thom. Summa III qu. 75 art. 8.

2) Ibid. art. 4: quum verum Christi corpus non incipiat esse in sacramento per aliquam loci mutationem, necessarium est, ibi esse per panis et vini in ipsum corpus conversionem; quae conversio quum conversionibus naturalibus similis non sit, sed omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta, recte peculiari nomine transsubstantiatio dici potest. — Tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis.

3) Sent. IV dist. 12 § 1: si quaeritur de accidentibus, quae remanent, i. e. de speciebus et sapore et pondere, in quo subjecto fundentur: potius mihi videtur fatendum, existere sine subjecto, quam esse in subjecto. — Remanent illa accidentia per se subsistentia ad mysterii ritum, ad gustus fideique suffragium, quibus corpus Christi habens formam et naturam suam tegitur, vgl. dist. 11 § 4

4) Summa III qu. 77 art. 1: ideo relinquitur, quod accidentia in hoc sacramento manent sine subjecto, quod quidem virtute divina fieri potest.

5) ib. art. 7: Non autem potest dici, quod ipsum corpus Christi verum frangatur, primo quidem, quia est incorruptibile et impassibile . . . . Unde relinquitur, quod fractio sit, sicut in subjecto, in quantitate dimensiva panis sicut et alia accidentia.

relinquitur, quod accidentia in hoc sacramento manent sine subjecto. Dieses aber sei möglich divina virtute, da ja Gott als die causa prima den Effekt einer causa secunda, auch nachdem diese selbst nicht mehr wirksam ist, erhalten kann [1]). Diese Lehre blieb trotz hie und da selbst bei orthodoxen Theologen auftauchenden Widerspruchs die herrschende und man begnügte sich in Bezug auf die in ihr liegende Willkür mit den schon früher aufgestellten Gründen. Daß aber nach geschehener Consekration die Accidenzien des Brotes und Weines (also Farbe und Geschmack) nachblieben, wird mit den schon von Paschasius gebrauchten Gründen als nötig erwiesen [2]). Am klarsten und schärfsten ist die Lehre von Duns Scotus behandelt worden. Es liegt nicht bloß eine mutatio vor, sondern eine transmutatio. Es ist der Übergang einer Substanz in die andere. So auch Occam und Biel [3]).

Das Zweite war, daß unter jeder der beiden Gestalten, der des Brotes und der des Weines, der ganze Christus seiner Gottheit und seiner Menschheit nach enthalten sei. Inwieweit durch Guitmund und Alger diesen Sätzen vorgearbeitet war, ist oben dargelegt worden (S. 49). Bereits Petrus Lombardus hatte in der vorher im Texte angeführten Stelle [4]) dies ausgesprochen und die folgenden Scholastiker entwickelten die Lehre noch weiter und suchten sie sicher zu begründen. Am meisten that Thomas hiefür. Er lehrte: im Sakramente ist unter der Hülle jener Accidenzien der ganze Christus gegenwärtig, nicht nur sein Fleisch und sein

---

1) ib. qu. 77 art. 1.

2) ib. qu. 75 art. 5. Ebenso der Lombarde IV, dist. 11 § 5. Bonaventura Breviloq. VI, c. 9 (Hefele S. 236), s. S. 36. Vgl. Berthold v. Regensburg Predigten II, S. 270: Nû warum laet er sich nît sehen als er ist? . . . . wer möhte ein rôes fleisch geniezen oder rôes bluot getrinken? Wer möhte einem kindelîn sîn houbetlîn oder sîniu hendelîn oder sîniu füezelîn abe gebîzen?

3) Duns in Sent. IV, dist. 11 qu. 1—4. — Qu. 1 § 2: dico, quod haec est conveniens ratio hujus nominis „transsubstantiatio“ quod est transitio totalis substantiae in substantiam. — Occam IV, qu. 6. — Biel IV dist. 11 qu. 1. Daselbst art. 3 dub 6: Unde breviter dicitur, quod panis secundum se totum desinit et nihil panis manet nec materia nec forma, sed tamen accidentia.

4) Dazu noch IV, 11 § 6: sub utraque specie totus sumitur Christus, nec plus sub utraque, nec minus sub altera tantum sumitur.

Blut, sondern auch seine Seele und sein göttliches Wesen [1]). Das Erstere beruht auf der Kraft des Sakramentes. Die wirksamen Worte der sakramentlichen Form: hoc est corpus meum, hic est sanguis meus, schaffen jene Wandlung der Substanzen. Der Grund des Anderen aber ist die natürliche concomitantia. Denn wenn zwei Dinge oder Wesen wirklich mit einander verbunden sind, so muß das Eine auch da vorhanden sein, wo das Andere wirklich ist. So hat die Wandlung allerdings auf Seele und Gottheit keine Beziehung; aber da die Gottheit Christi sich des von ihr angenommenen Leibes nie entäußert, so ist sie notwendiger Weise auch da, wo der Leib Christi ist. Als unzertrennliche Begleiterin des Leibes Christi muß sie auch im Sakramente gegenwärtig sein. Und dasselbe gilt von der Seele Christi. Eine Scheidung, wie sie bei seinem Tode sich vollzog, kann nicht mehr eintreten, denn der Auferstandene stirbt nicht mehr. Seine Seele ist immer wirklich mit dem Leibe vereint, muß also auch im Sakramente bei ihm sein. — Und weiter. Der ganze Christus ist auch unter jeder der beiden Gestalten gegenwärtig [2]). Verwandelt zwar wird nur Brot in Fleisch und Wein in Blut; aber das Andere folgt aus der concomitantia. In dem lebendigen Leibe Christi ist Fleisch und Blut nie getrennt. Daher muß auch das Blut sein, wo das Fleisch ist, und umgekehrt. Ja man hat noch weiter zu gehen und zu sagen, daß unter jedem Teile der Gestalten von Brot oder Wein, mag man z. B. die Hostie brechen oder unversehrt lassen, der ganze Christus vorhanden ist [3]).

1) Summ. III qu. 76 art. 1: omnino necesse est confiteri secundum fidem catholicam, quod totus Christus sit in hoc sacramento . . .; ad prim.: quia conversio panis et vini non terminatur ad divinitatem vel animam Christi, consequens est, quod divinitas vel anima Christi non sit in hoc sacramento ex vi sacramenti sed ex reali concomitantia. Quia enim divinitas corpus assumptum nunquam deposuit, ubicunque est corpus Christi necesse est et ejus divinitatem esse.

2) Summ. III qu. 76 art. 2: certissime tenendum esse, quod sub utraque specie sacramenti totus est Christus, aliter tamen et aliter. Nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi ex vi sacramenti, sanguis autem ex reali concomitantia . . . . sub speciebus vero vini est quidem sanguis Christi ex vi sacramenti, corpus autem Christi ex reali concomitantia.

3) Ib. art. 3: manifestum est, quod totus Christus est sub qualibet parte specierum panis, etiam hostia integra manente.

So Thomas, der mit klassischer Kürze diese mit solcher Begründung zur Herrschaft gelangende Lehre in seinem großartigen Abendmahlsliede Lauda Sion Salvatorem ausgesprochen hat. Die betreffenden Verse lauten:

Dogma datur christianis,
Quod in carnem transit panis
Et vinum in sanguinem.
Quod non capis, quod non vides,
Animosa firmat vides,
Praeter rerum ordinem.

Sub diversis speciebus,
Signis tantum et non rebus,
Latent res eximiae.
Caro cibus, sanguis potus:
Manet tamen Christus totus
Sub utraque specie.

A sumente non concisus,
Non confractus, non divisus,
Integer accipitur.
Sumit unus, sumunt mille,
Quantum isti, tantum ille,
Nec sumptus consumitur.

Fracto demum sacramento
Ne vacilles, sed memento
Tantum esse sub fragmento,
Quantum toto tegitur:
Nulla rei fit scissura,
Signi tantum fit fractura,
Qua nec status nec statura
Signati minuitur.

Diese Lehre ließ sich begreiflicher Weise sehr gut verwenden zur Stütze der nun mehr und mehr sich verbreitenden[1]) Kelch-

1) Ibid. qu. 80 art. 12. Er sagt zwar: multarum ecclesiarum usus est, in quibus populo communicanti datur corpus Christi sumendum, non autem sanguis. Aber bald darnach heißt es: Ex parte autem sumentium requiritur summa reverentia et cautela, ne aliquid accidat quod vergat ad

entziehung. Nach ihr durfte ja keiner mehr sich darüber beklagen, daß er durch das neue Verfahren der Kirche verkürzt und beeinträchtigt werde. Zur Vollständigkeit der Sakramentshandlung gehöre freilich der Genuß beider Gestalten, und daher sei dieser auch für den Priester nötig. Der Empfangende aber erhalte Alles, was er wünschen könne, denn man müsse auch noch erwägen, daß ja der Priester als der Stellvertreter Aller das Blut Christi genieße[1]). Da sei es denn nur zu billigen, wenn man, um in einer so hochheiligen Sache alle Vorsicht zu beobachten, der großen Menge den Kelch vorenthalte.

In engstem Zusammenhange mit dem eben Besprochenen steht das Dritte, nämlich die Behauptung, daß solange die Gestalten des Brotes und Weines nach der Wandlung noch unzerstört und durch keinen chemischen Proceß verwandelt da seien, auch Leib und Blut Christi, also auch der ganze Christus unter ihnen vorhanden sei[2]). Solche Gegenwart sei durchaus nicht an die Zeit des Sakramentsgenusses gebunden und darauf beschränkt. Für die Schule gab dies Anlaß zu höchst abgeschmackten Fragen, die doch mit großem Eifer behandelt wurden. Man fragte z. B., ob ein Tier, ein Hund oder eine Maus, wenn sie eine Hostie verzehrten, den Leib Christi äßen? Einige, wie Petrus Lombardus und Bonaventura, verneinten dies. Andere, unter ihnen selbst Thomas[3]), glaubten, es bejahen zu

---

injuriam tanti mysterii. Quod praecipue potest accidere in sanguinis sumptione, qui quidem, si incaute sumeretur, de facili posset effundi. Aber vom Priester gilt: . . . in utroque consistit perfectio sacramenti; et ideo quia ad sacerdotem pertinet hoc sacramentum consecrare et perficere, nullo modo debet corpus Christi sumere sine sanguine.

1) Ibid.: sacerdos in persona omnium sanguinem offert et sumit et sub utraque specie totus Christus continetur.

2) Thomas erklärt darüber III qu. 76 art. 6: dicendum, quod corpus Christi remanet in hoc sacramento non solum in crastino, sed etiam in futuro, quousque species sacramentales manent, quibus cessantibus desinit esse corpus Christi sub eis, non quia ab eis dependeat, sed quia tollitur habitudo corporis Christi ad illas species. Qu. 80 art. 3: corpus Christi in sacramento semper permanet, donec species sacramentales corrumpantur. Zur Erläuterung dafür qu. 77 art. 5 und 8.

3) Ibid. qu. 80 art. 3: dicendum, quod etiamsi mus vel canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis Christi non desinit esse sub speciebus, quamdiu species illae manent, h. e. quamdiu substantia panis

müssen, wenn sie nur hinzufügten, das sei kein sakramentliches Genießen. Weit wichtiger aber waren die Folgen für das praktische Leben: Da der ganze Christus, hieß es, im Sakramente anwesend sei, so müsse man ihn dort auch verehren; und da seine Gegenwart bei den geweihten Elementen andauere, so müsse die Verehrung auch dann eintreten, wenn solche etwa außerhalb der Sakramentsfeier z. B. zu einem Kranken getragen würden. Cistercienser waren es, welche diesen neuen Gebrauch aufbrachten und verbreiteten, und der aus diesem Orden kommende Papst Urban IV. führte 1264 ein eigenes für die Verehrung der Hostie bestimmtes Fest ein, das am fünften Tage nach der Oktave des Pfingstfestes zu begehende Fronleichnamsfest. Nach des Papstes Erklärung war es dabei abgesehen auf Bekämpfung der Ketzer (ad confundendam specialiter haereticorum perfidiam et insaniam) und auf Befestigung des katholischen Glaubens (ad corroborationem et exaltationem catholicae fidei). Den größten Vorteil davon hatte der die Kirche vertretende Priesterstand, als welcher allein die Macht besitze, solches Wunder der Wandlung zu vollbringen.

Am meisten Schwierigkeiten, und dieses ist das Vierte, machte den Scholastikern die Frage nach dem Verhältnisse des Leibes Christi im Abendmahl zu dem verklärten Leibe des Herrn im Himmel [1]). Sie lehrten nicht, wie einst Paschasius, daß der Leib Christi jedesmal im Sakramente durch Neuschöpfung entstehe; vielmehr gingen sie davon aus, daß der im Himmel seiende Leib Christi durch die Consekration ein im Sakrament gegenwärtiger werde. Damit stellen sich natürlich ganz andere Probleme ein als im Gesichtskreis des Paschasius lagen. Die Schwierigkeit lag nun darin, daß sie die vollkommene Gleichheit des Leibes des Herrn im Himmel und im Sakramente betonten. Es sei ein und derselbe; daran dürfe nicht gerüttelt werden. Nun aber faßte man Christi Leib im Himmel als einen räumlich ausgedehnten und nach Weise des natürlichen Leibes auf einen bestimmten Ort beschränkten, während er doch im

---

maneret; sicut etiam si projiceretur in lutum. Nec hoc vergit in detrimentum dignitatis corporis Christi, qui voluit a peccatoribus crucifigi absque diminutione suae dignitatis, praesertim quum mus aut canis non tangat ipsum corpus Christi secundum propriam speciem, sed solum secundum species sacramentales.

1) Vgl. oben S. 36. 49.

Abendmahle allenthalben ausgeteilt werde und in jedem Teile der Hostie ganz, d. h. also ohne räumliche Ausdehnung gegenwärtig sein sollte. Man hat viel Mühe aufgewandt der Schwierigkeiten Herr zu werden; besonders von Occam an boten die Scholastiker allen Scharfsinn auf das gestellte Problem zu lösen. Der allgemeine Gegensatz von Realismus und Nominalismus machte sich auch hier, z. B. besonders in der Frage nach dem Wesen der quantitas, wieder geltend. Man unterschied verschiedene Arten des Gegenwärtigseins. Allein zu einem irgend befriedigenden Ergebnisse gelangte man nicht.

Thomas versuchte die Lösung auf folgendem Wege: der Leib Christi sei im Abendmahl wohl seiner Substanz nach, nicht aber in räumlicher Ausdehnung vorhanden [1]). Dagegen wandte Duns Scotus ein, daß hienach der im Abendmahl gegenwärtige Christus nicht die ihm zustehende quantitas habe und daß, wenn etwas im Sakrament gegenwärtig sein soll, es doch seine eigentümliche Art bewahren müsse. Aber auch der Versuch des Duns hebt keineswegs die Schwierigkeit. Gott, lehrt er, kann ein Ding, das seiner Beschaffenheit nach, in sich ein Quantum ist, auch außerhalb des Raumes setzen, oder er kann ein Ding zwar in dem Raum setzen, sodaß es als ein Quantum dem Raum und den einzelnen Dingen innerhalb desselben coexistiert, ohne daß doch die Teile des Dinges die ihnen entsprechenden Raumteile ausfüllen. Dieses geschieht im Abendmahl durch ein Wunder der Allmacht Gottes, sodaß also der Leib Christi in sich zwar ein Quantum ist sowie im Raum existiert, ohne daß doch die einzelnen Teile desselben in einem commensurativen Verhältnis zu den einzelnen Teilen des Raumes oder zu der räumlich existierenden Hostie stünden [2]). Diese Meinung steht und fällt mit dem Realismus. Nur wenn der Raum ein Ding für sich

---

1) Summ. III qu. 76 art. 4. 5. Immerhin kann es auch bei Thomas vorkommen, daß er die himmlische Leiblichkeit Christi als corpus Christi verum dem Abendmahlsleib entgegenstellt ib. art. 3.

2) In Sent. IV, dist. 10 qu. 1 § 12. 14: possibile esset Deum conservare quantum et coexistentiam ejus ad aliud quantum et tamen sine ista coextensione partium unius ad partes alterius, quam dicit positio ista, de qua loquimur. — § 16: Sic etiam coexistentiam conservari sine positione illa non est aliud, nisi unam relationem extrinsecam conservari sine alia relatione extrinseca.

ist, ist es denkbar, daß ein Ding in sich ausgedehnt und räumlich ist ohne doch im Raum zu sein. Gegen diese Annahme wandte sich nun die Kritik der occamschen Richtung mit der richtigen Erkenntnis, daß ein Ding nicht Teile haben könne, ohne daß diese je einen Raumteil für sich in Anspruch nehmen. Die Bisherigen hatten in realistischer Weise die Quantität und die Extension als reale Dinge angesehen. Für Occam als Nominalist ist die Quantität das Ding selbst, indem es quantitativ vorgestellt wird. Alles Ausgedehnte ist demgemäß räumlich. Von einer räumlichen Existenz Christi im Abendmahl kann bei diesen Voraussetzungen nicht die Rede sein. Der im Himmel räumlich vorhandene Leib existiert hier unräumlich. Fragt man, wie das denkbar sei, so werden wir auf den Willen Gottes verwiesen, der dieses Wunder hervorbringe. Im Übrigen meint Occam führe es keinen Widerspruch ein, daß für teilbare Dinge die Möglichkeit einer raumlosen Existenz angenommen werde. Wenn Gottes Allmacht in der Natur weit Ausgedehntes zusammenschrumpfen lasse, so könne Gott auch eine Substanz eine derartige Condensation annehmen lassen, daß dieselbe ohne alle Extension, also wie ein mathematischer Punkt existiere. Dieses sei mit Christi Leib im Abendmahl der Fall [1]). Was Dieckhoff hinsichtlich des Thomas bemerkt, gilt von allen diesen Bemühungen: „Die Stärke dieser Theorie liegt in dem, was sie anstrebt, daß sie die Identität des Leibes Christi, wie er im Sakrament ist, und desselben, wie er im Himmel ist, mit größter Energie betont und geltend machen will" [2]). Bei dem damaligen Stande der Christologie konnte man in der Lösung dieser Aufgabe nicht wirklich vorwärts kommen.

---

1) In Sent. IV qu. 4. Gegen Duns litt. E.—G.: quantitas non dicit aliquam rem absolutam vel respectivam ultra substantiam et qualitatem, sed est quaedam vox vel conceptus . . . . qualitatem corporalem et connotans multas alias res, inter quas potest esse motus localis ita quod significat substantiam vel qualitatem coexistentem multis rebus extrinsecis, inter quas potest esse motus localis. — L: de corpore Christi dico . . . . quod substantia corporis Christi potest esse non extensa in hostia, eadem tamen potest esse extensa in coelo. S. außerdem Tractatus de sacramento altaris sowie Biel, canonis missae expositio.

2) Vgl. überhaupt Steitz PRE² XV, 815 ff. Dieckhoff, Die evang. Abendmahlslehre S. 108—125. K. Werner, Die nachscotist. Scholastik S. 415 ff.

An die Eucharistie schloß sich das Meßopfer. Es ist gezeigt, daß die Lehre von diesem in allem Wesentlichen sich bereits zur Zeit Gregors d. Gr. ausgebildet hatte [1]). Für die Scholastik lag hier also keine sonderliche Aufgabe mehr vor und wir sehen die bedeutendsten Lehrer derselben über diesen Punkt als einen keiner großen Arbeit bedürftigen kurz hinweggehen. Sie lehrten einfach, daß beim Sakramente der Eucharistie eine sich immer wiederholende Opferung Christi stattfinde [2]). Doch ist auch hier eine Entwicklung wahrzunehmen. Die Scholastik folgt wie zaudernd mit ihren Formeln der Praxis der Kirche. Noch der Lombarde sagt das, was vom Priester geweiht und konsekriert wird, heiße Opfer, weil es eine memoria et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in ara crucis sei. Erst durch Thomas nähert sich das Dogma seiner vulgär katholischen Gestalt [3]). Zwar redet er von einem sacrificium memoriale dominicae passionis [4]). Aber im Hinblick auf die Wirkung desselben gilt: proprium est huic sacramento, quod in ejus celebratione Christus immoletur [5]). — Die mittelalterliche Anschauung ist im Allgemeinen folgende: Zwar sei das Meßopfer kein blutiges Opfer, aber doch ein wirkliches, nicht ein bloßes Erinnerungszeichen

---

1) Vgl. dieses Werkes Bd. I S. 612 ff.

2) Petr. Lomb. Sent. IV dist. 12 § 7: breviter dici potest, illud quod offertur et consecratur a sacerdote, vocari sacrificium et oblationem, quia memoria est et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in ara crucis. Et semel Christus mortuus in cruce est ibique immolatus est in semetipso, quotidie autem immolatur in sacramento, quia in sacramento recordatio fit illius, quod factum est semel. — Ex his colligitur esse sacrificium et dici, quod agitur in altari, et Christum semel oblatum et quotidie offerri, sed aliter tunc, aliter nunc. Et etiam quae sit virtus hujus sacramenti ostenditur: remissio, scilicet peccatorum venialium et perfectio virtutis. Dies letztere wird im Folgenden (§ 8) weiter ausgeführt.

3) Vgl. Steitz Art. Messe PRE. IX, 625—627.

4) Qu. 79 art. 7; qu. 83 art. 1.

5) Thom. III qu. 83 art. 1 ad sec.: quod sicut celebratio hujus sacramenti est imago Christi, ita altare est repraesentativum crucis ipsius. — ad tert.: per eandem rationem etiam sacerdos gerit imaginem Christi, in cujus persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum. . . . Et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia.

an das einst am Kreuze Geschehene. Nachdem durch die Consekration der Leib Christi auf dem Altare gegenwärtig geworden, vollziehe sich dort dasselbe wie vorher am Kreuze; es sei das gleiche Opfer und der gleiche Darbringer, denn in dem opfernden Priester handle Christus selbst [1]). So könne man nur von einer verschiedenen Art der Darbringung reden. — Die Wirkung des sakramentlichen Opfers, so lehrte man weiter, bestehe in der stets neuen Zuwendung der durch das Kreuzesopfer von Christo den Menschen erworbenen Segnungen, vor Allem in Vergebung der täglichen Sünden. Eben das stete Sicherneuern des Sündigens mache auch eine unaufhörliche Wiederholung des Opfers nötig. Aber man beschränkte die Wirkung hierauf nicht, besonders nicht im wirklichen Leben, sondern zählte zu ihr auch die Abwehr von allerlei Schäden und Gefahren, leiblichen wie geistigen, und die Zuwendung von allerlei Hilfen und Vorteilen. Nicht nur auf Anwesende, sondern auch auf Abwesende erstreckt es seine Kraft. Ganz besonders betrachtete man das Meßopfer auch als wirksam zur Unterstützung der im Fegfeuer befindlichen Seelen, denen ihre Pein dadurch gelindert und verkürzt werde. — Als Opfer erhielt die Sakramentsfeier durchaus den Charakter einer Leistung, eines guten Werkes, welches in den Stillmessen auch vom Priester allein vollbracht werden durfte. Es konnte nicht fehlen, daß neben der schon besprochenen Kelchentziehung diese Opfertheorie Ansehen und Macht des geistlichen Standes ungemein erhöhte. Indem der Priester als der allein dazu Befähigte in der Messe Leib und Blut des Herrn gegenwärtig machte und dann für die Gemeinde opferte, und indem er allein das Sakrament in seiner Vollständigkeit für Alle genoß, feierte der geistliche Aristokratismus in der Kirche seinen höchsten Triumph. Am sichtbarsten trat dieses hervor bei den immer mehr in Übung kommenden Privatmessen. In ihnen erreichte die hier eingetretene Entartung ihren höchsten Gipfel. So sehen wir, wie in diesem Centralsakrament der Kirche des Mittelalters die treibenden Motive zusammenwirken, die für die mittelalterliche Dogmenbildung von so großem Belang geworden. Es ist die von der Hierarchie groß gezogene und alsdann ausgenützte Wundersucht des

---

1) Albert der Gr. in Sent. l. IV, dist. 13 art. 23: Dicendum, quod immolatio nostra non tantum est repraesentativa, sed immolatio vera, id est rei immolatae oblatio per manus sacerdotum.

Volkes und es ist jene Richtung auf das verdienstliche Thun, die mit allem und jedem sich ein Verdienst bei Gott erwerben will.

Daß diese kirchliche Anschauung vom Sakramente des Abendmahls im ganzen Mittelalter unbestritten geherrscht habe, kann man nicht sagen. Die über sie in der ersten Zeit geführten Kämpfe sind schon erwähnt worden. Auch späterhin mögen bei manchem der Theologen der Schule die Zweifel, welche sie erwähnen, im Herzen selbst Wurzel geschlagen haben. Man meint dieses mitunter aus ihren Worten herauszufühlen. So war besonders die Lehre von der Verwandlung etwas, um das auch spätere Theologen wohl noch herumzukommen suchten. Das geschah z. B. durch die Impanationshypothese, nach welcher die Substanz des Leibes Christi sich mit der Substanz des Brotes sakramental vereinigt d. h. so, daß auch die Substanz des Brotes erhalten bleibt, wie etwa bei der Incarnation der Logos und das menschliche Fleisch ihre Art beibehalten [1]). Aber im Allgemeinen unterdrückten sie solche Zweifel als ihre eigenen und fügten sich im Gehorsam der kirchlichen Autorität. Doch fehlt es auch nicht an entschiedenem Widerspruch gegen die Transsubstatiationslehre. Besonders Wiclif griff sie scharf an. Die Schrift, die bessere Tradition und die Vernunft habe sie wider sich [2]). Sie werde Anlaß zu abgöttischer Verehrung der Hostie; sodann aber hebt er hervor, wie entsetzlich der Gedanke sei, daß ein sündiger Mensch Gott solle hervorbringen können [3]). Nach seiner Ansicht folgt aus dem Satz, daß dieses Brot wirklich der Leib Christi sei: per consequens manet panis et sic simul est panis et corpus Christi [4]). Ebenso hat Johann von Wesel die Meinung vertreten, quod corpus Christi possit esse sub specie panis, manente substantia panis [5]). Aber die positiven Ansichten dieser Männer faßten das Sakrament doch zu sehr in symbolischer Weise um genügen zu können. Noch stärker tritt dieses

1) Vgl. Steitz PRE XV, 829 ff.

2) Trialogus l. IV c. 2—4 (ed. Lechler S. 247 ff.).

3) Nihil enim horribilius quam quod quilibet sacerdos celebrans facit vel consecrat quotidie corpus Christi, nam Deus noster non est Deus recens (bei Lechler, Wiclif Bd. I, S. 626 Anm. 4).

4) Trial. l. IV, c. 4, S. 255.

5) Bei Ullmann, Reformatoren v. d. Reform. Bd. I, S. 330. 390.

bei den Sekten hervor. Bei ihnen ward der Widerspruch gegen diese Verkehrung des Sakraments und die damit im Zusammenhang stehende falsche Erhebung des Priestertums immer lauter und es half nichts, daß, um die insania et perfidia der Ketzer zu dämpfen, die Kirche ihre Sakramentsfeier mit immer größerem äußeren Pompe ausstattete. Sie ließen sich nicht zum Schweigen bringen. Aber ihr Widerspruch war vielfach ein nicht gesunder. Einige von ihnen gingen so weit das Sakrament völlig zu verwerfen. Die meisten entleerten es doch zu sehr, indem sie es zu einer bloßen Erinnerungsfeier herabsetzten und von sakramentlicher Gnadenmitteilung nichts wissen wollten [1]).

Von dieser Seite her konnte die in die Irre geratene Abendmahlslehre nicht wohl wieder in die rechte Richtung zurückgebracht werden.

4. Die Buße. Trotz der Kräfte, welche dem Menschen durch die bisher besprochenen Sakramente verliehen werden, durch welche er als Streiter Christi sich zu bewähren befähigt wird, fällt der Mensch doch immer wieder in Sünde, und zwar auch in Todsünden. Christus wäre nun nicht Princip unseres Heiles und unser Arzt, wenn er nicht auch für diesen Fall ein Sakrament eingesetzt hätte. Dieses ist das Sakrament der Buße [2]).

---

1) So die Katharer. Petrus monach. hist. Albigens. c. 2 (Du Chesne Scr. hist. Fr. V, 556): simplicium auribus hanc instillantes blasphemiam, quod Christi corpus, et si magnitudinem alpium in se contineret, jamdudum consumptum a comedentibus et adnihilatum fuisse. Nach Petrus Venerabil. lehrten die Petrobrusianer (adv. Petrobrus. Bibl. max. XXII, 1057 D): Nolite o populi episcopis, presbyteris seu clero vos seducenti credere, qui sicut in multis sic et in altaris officio vos decipiunt, ubi corpus Christi se conficere et vobis ad vestrarum animarum salutem se tradere mentiuntur. Mentiuntur plane. Corpus enim Christi semel tantum ab ipso Christo in coena ante passionem factum est et semel hoc et tunc tantum discipulis datum est. Exinde neque confectum ab aliquo neque alienis datum est. Vgl. oben S. 193 die Anmerkungen.

2) Bonavent. Breviloq. p. VI, c. 10 (Hefele S. 239): quia principium nostrum reparativum . . . . fons est pietatis et indulgentiae, ideo reparare debet genus humanum per medicamenta sacramentorum et praecipue contra morbum praecipuum, qui scilicet est mortale peccatum, juxta quod decet pontificem pium, medicum peritum et judicem aequum. Eugen IV. a. a. O. p. 1058: Effectus hujus sacramenti est absolutio a peccatis.

Hier besonders ist es, wo sich der Einfluß der semipelagianisch-hierarchischen Principien, welche die Kirche des Mittelalters beherrschten, deutlich ausprägte. Und eben dieses Sakrament war es dann auch, mittelst dessen der Irrtum in das Innerste des Volkslebens eindrang und es mehr und mehr vergiftete. Was die mittelalterliche Kirche als sacramentum poenitentiae aufstellte, war etwas ganz Anderes, als was man in der alten Zeit unter Buße (μετάνοια) verstand. Damals hatte man zwischen innerlicher und äußerlicher Buße unterschieden und den Gegenstand der gemeindlichen Disciplin bildeten die offenkundigen Sünden, die in der Gemeinde Anstoß gegeben hatten. Bei heimlichen Vergehungen blieb es dem Betreffenden überlassen, ob er die äußere Kirchenbuße leisten wollte oder nicht. Im Abendlande hingegen, und hieran knüpfte die weitere falsche Entwicklung an, forderte man schon ziemlich früh für alle schwereren Sünden eine Bußleistung als satisfactio und medicina; ohne solche solle die Sünde nicht vergeben werden. Doch verlangte man im Allgemeinen kein öffentliches Bekenntnis mehr. Diese Forderung würde zu Viele ganz zurückschrecken. Dafür aber wurde verlangt, daß ein Jeder seinem eigenen Priester in der Privatbeichte alle seine Sünden bekenne. Dieser Umschwung erklärt sich als eine Einwirkung der Mönchsdisciplin auf die kirchliche Praxis. Der semipelagianische Geist der Zeit kam dieser Gestaltung der Beichte und Buße entgegen. So ward wohl der Umfang der Bußzucht allmählich sehr erweitert; dagegen nahm der Ernst derselben sehr ab. Die ganze Einrichtung ward mehr und mehr ein Mittel die Masse des Christenvolkes äußerlich in Ordnung und Gehorsam zu erhalten, aber zur wahren sittlichen Förderung des Einzelnen diente sie nicht. In den bischöflichen Sendgerichten, die zu Anfang des Mittelalters wenigstens in den germanischen Landschaften die kirchliche Disciplin handhabten, zeigte sich die Veräußerlichung aufs deutlichste. Das dabei beobachtete Verfahren war das eines kirchenpolizeilichen Sittengerichtes. Die frühere Strenge in den auferlegten Bußleistungen beizubehalten, war dabei nicht mehr möglich. So stieg man denn in seinen Forderungen herab. Man verkürzte die Bußzeiten und ersetzte schwerere Bußwerke durch leichtere, ja begann auch diese in Geldeswert umzuwandeln. Dem Christenvolke, welches in seinen von den Priestern ihm auferlegten Leistungen die Hauptbedingung zur Vergebung sah und

sich dadurch für gedeckt hielt, ward das Sündigen bequem gemacht [1]).

In der Praxis entstanden die Entartungen, die Schule aber hat sie dann gerechtfertigt und systematisirt. Für die mittelalterliche Theologie zerfiel die Buße als Sakrament in drei Teile, die contritio oder compunctio cordis, confessio oris und satisfactio operis [2]). Nötig aber sei dieses Sakrament allen getauften Christen, die nach der Taufe wieder in Todsünden geraten seien und sich dadurch von Gott entfernt hätten. Für sie sei es, wie schon Hieronymus gesagt habe, die secunda tabula post naufragium. Nur durch die Sakramente vermöge der rückfällig gewordene Christ wieder in den Stand der justificatio zu gelangen. — Die contritio cordis ward vorangestellt und auch immer für notwendig erklärt, aber die Theologie beschäftigte sich am wenigsten mit ihr und für die Wirklichkeit des Lebens trat sie gar hinter den beiden andern Teilen an Bedeutung zurück. In ihr lag der eigentliche Ernst und der Wert des Ganzen; aber den schwächte man ab. Die contritio ward bestimmt als dolor pro peccatis assumptus cum proposito confitendi et satisfaciendi [3]), und man unterschied von ihr die attritio. Diese wird als ein gewisses, aber nicht völliges Misfallen an den begangenen Sünden bestimmt, sie entstammt der knechtischen Furcht, die der Mensch vor der Strafe und dem Gericht Gottes empfindet [4]), sie ist ein geringerer Grad, der für die Wiederherstel-

---

1) Vgl. Baur, K.G. des Mittelalters S. 158 ff. Steitz, Das röm. Bußsakrament 1855. Wasserschleben, Die Bußordnung der abendländischen Kirche 1851. Bratke, Luthers 95 Thesen und ihre dogmenhistorischen Voraussetzungen (1884) S. 34 ff.

2) Hugo v. St. Victor Summ. sent. tr. VI c. 10; Petrus Lomb. l. IV, dist. 16 § 1. Ebenso die Späteren. Kirchlich fixiert durch Eugen IV. in der Bulle „Exultate Deo“ (Mansi XXXI, p. 1057): Quartum sacramentum est poenitentia, cujus quasi materia sunt actus poenitentes, qui in tres distinguuntur. Quarum prima est cordis contritio, ad quam pertinet, ut doleat de peccato commisso cum proposito non peccandi de cetero. Secunda est oris confessio, ad quam pertinet, ut peccator omnia peccata, quorum memoriam habet, suo sacerdoti confiteatur integraliter. Tertia est satisfactio pro peccatis secundum arbitrium sacerdotis, quae quidem praecipue fit per orationem, jejunium et eleemosynam.

3) Thomas, Summa Supplem. qu. 1 art. 1.

4) Ibid. qu. 1 art. 2: attritio dicit accessum ad perfectam contritio-

lung der Gemeinschaft mit Gott noch nicht genügt. Ein ähnliches Verhältnis, wie das von fides informis zur fides formata liegt hier vor [1]). So lehrte man denn wohl, und besonders später ward das immer allgemeiner, daß wenn der Mensch mit der attritio sich von der Sünde abgewandt und Gott zugekehrt habe, dieser den noch vorhandenen Mangel durch die Gnade ergänze, die er im Sakrament der poenitentia dem Menschen einflößt. Damit werde die attritio zur contritio und diese sei nun etwas Verdienstliches. Es wird die Sünde im Menschen durch die ihm mitgeteilte Gnade zerstört. So dachte sich z. B. Duns Scotus die Sache und er motiviert das damit, daß sonst das Sakrament entwertet werde [2]). So ist freilich von dem Sünder nicht viel verlangt. Wenn Jemand aus Furcht vor der Hölle seine Sünde beklagt und aus demselben Motiv ferner von der Sünde frei bleiben will, so ist er ein attritus. Und dieses genügt. Wenn der Mensch selbst nur keinen Riegel vorschiebt, erhält er nun durch das Sakrament die Gnade [3]). —

nem. Unde in corporalibus dicuntur attrita, quae aliquo modo diminuta sunt, sed non adhuc perfecte sunt comminuta; sed contrita dicuntur, quando omnes partes tritae sunt simul per divisionem ad minima Et ideo significat attritio in spiritualibus quandam displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam; contritio autem perfectam. Bonavent. in Sent. IV, dist. 17 pars 2 art. 1 qu. 4. Alex. Hal. Summ. p. IV qu. 74 membr. 1: Attritio est ex timore servili. — Joh. von Paltz (Bratke a. a. O. S. 55 Anm. 5): Et talis attritio in vulgari non potest melius exprimi quam „Galgenreu". Über Paltz' bezügliche Lehre vgl überhaupt Kolde, Die deutsche Augustinercongregation ꝛc. S. 185 ff.

1) Ibid. art. 3: differt contritio ab attritione sicut formatum ab informi.

2) Ibid. art. 2: contritio est actus quidam meritorius; vgl. qu. 4 art. 3. Duns in Sent. IV dist. 14 qu. 2 § 14: in ultimo instanti vel aliquo, usque ad quod Deus determinavit attritionem debere durare ad hoc, ut sit meritum de congruo ad justificationem, infunditur gratia et tunc simpliciter deletur peccatum.

3) Thom. Summ. p. III suppl. qu. 18 art. 1: sed per poenitentiae sacramentum nunquam datur gratia, nisi praeparatio adsit vel prius fuerit — aber bald darauf: Et sic patet, quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpae, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam. Unde si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam in ipsa confessione et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret. Vgl. überhaupt Münscher-Cölln II, 1, S. 278 und Dieckhoff, Der Ablaßstreit (1886) S. 10—20.

Die confessio ist zunächst vor Gott abzulegen, aber das allein genügt noch nicht. Noch der Lombarde meinte, Gott allein vermöge die Sünden zu vergeben und zu behalten. Die Absolution des Priesters zeige nur vor den Menschen, daß der Betreffende als ein solutus anzusehen sei. Die Thätigkeit des evangelischen Priesters sei also die nämliche, welche im alten Bunde die Priester den Aussätzigen gegenüber hatten, es ist die officielle Anerkennung dessen, was Gott an einem Menschen gethan [1]). In äußerst interessanter Weise äußert sich dagegen Hugo von St. Victor über diese Frage. Er bestreitet, daß der Sünder bloß durch die contritio cordis von der Sünde gelöst werde, denn, so fragt er, wozu dient sonst das Bekenntnis, was bewirkt die priesterliche Absolution? Die Priester hätten von Gott die Vollmacht zu lösen und zu binden erhalten, und die dürfe ihnen nicht verkümmert werden [2]). Hier zeigt sich also das treibende Motiv in der Herstellung des Dogmas: die herkömmliche Praxis soll gerechtfertigt, die Stellung der Priester gesichert werden. Thomas meint, Christi Leiden erschließe den Weg zum Himmel. Da aber die Kirche aus den Sakramenten, die ihm, da er am Kreuz ruhte, entströmten, erbaut worden ist, so wohnt den kirchlichen Sakramenten die Kraft der Passion Christi ein. Das ist der Grund, daß die Priester als Spender des Sakramentes mittelbar die Gewalt haben die Sünden hinwegzuräumen [3]). Für den Sünder ist also die Beichte vor dem Priester und zwar dem sacerdos proprius, unter dessen Jurisdiktion er steht, durchaus notwendig. Denn Christus hat die Verteilung seiner Gnaden eben dem Priester anvertraut [4]), und daher ist es für das Sakrament

1) Sent. IV dist. 18 § 5. 6. So auch Robert Pulleyn Sent. l. VII, c. 1.

2) Summ. Sent. tr. VI c. 11: Sed si per contritionem cordis solutus est a peccato, in confessione oris non solvitur; ad quid ergo confessio oris est utilis? — Sed si per contritionem cordis solutus est a peccato, a quo solvit eum sacerdos?

3) Summ. III suppl. qu. 17 art. 1 resp.: Quia ex latere Christi dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, ex quibus ecclesia fabricatur, ideo in sacramentis ecclesiae efficacia passionis manet. Et propter hoc etiam in ministris ecclesiae, qui sunt dispensatores sacramentorum potestas aliqua manet ad praedictum obstaculum removendum non propria sed virtute divina et passionis Christi.

4) Ibid. qu. 8 art. 1: quum solus sacerdos ministerium habeat super Christi corpus, illi soli facienda est sacramentalis confessio.

unzureichend, wenn man nur irgend einem Laien beichtet. Der Priester aber, der hier die Stelle eines erforschenden Richters einnimmt, kann nicht vergeben und kann nicht büßen lassen, was er nicht erkannt hat[1]). Daher ist der Sünder gehalten ihm alle Todsünden, denn nur um diese handelt es sich im Sakramente, und zwar alle diese Sünden mit ihren nähern Umständen, die für die Beurteilung maßgebend sein können, zu bekennen. Erst wenn diese Beichte, die wieder als ein verdienstliches Thun bezeichnet wird[2]), abgelegt ist, folgt die richterliche Freisprechung. Durch diesen Beichtzwang, den das vierte Laterankoncil näher dahin bestimmte, daß jeder erwachsene Christ gehalten sein solle, mindestens einmal im Jahre seinem ihm vorgesetzten Priester zu beichten[3]), gewann die Geistlichkeit eine ganz ungemessene Macht über das Christenvolk. Alles ward vor ihrem Auge aufgedeckt, auf Alles konnte sie in Folge davon Einfluß gewinnen; die Gewissen aber wurden verwirrt. Denn von allem Schlimmeren, von schnöden Misbräuchen ganz abgesehen, die einfache Handhabung des von der Kirche Befohlenen bestärkte die Christen in dem Wahne, daß auch dies ihr Thun etwas Sonderliches vor Gott sei. — Am übelsten stand es mit dem dritten Teile, der satisfactio operis. Es war feste Lehre, daß die in der Absolution ausgesprochene Vergebung der Sünde zwar von der ewigen Schuld befreie, nicht aber auch von den zeitlichen Strafen. In der Todsünde finde sich nämlich ein Doppeltes: Abwendung von Gott, dem höchsten Gute, und eine ungehörige

1) Ibid. qu. 6 art. 1: quum non possit poenitentiae sacramentum alicui in remedium adhiberi, nisi peccatum cognoscatur, eo quod incognitum curari non possit: sacramentalis confessio de necessitate salutis ejus est, qui in peccatum actuale mortale cecidit.

2) Ibid. qu. 7 art. 2 mit Berufung auf den Lombarden: confessio est meritoria.

3) Can. XXI Concil. Lat. IV (Mansi XXII, p. 1007): Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti et injunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha eucharistiae sacramentum. — Sacerdos autem sit discretus et cautus . . . . diligenter inquirens et peccatoris circumstantias et peccati, quibus prudenter intelligat, quale debeat ei praebere consilium et cujusmodi remedium adhibere, diversis experimentis utendo ad salvandum aegrotum.

Hinwendung zu einem geringeren, vergänglichen Gute. Jenes Sich-abkehren ziehe ewige Strafe nach sich, dies Sichzuwenden eine andere zeitliche Strafe. Es sei nur gerecht, daß, wer seinem Willen zu viel nachgegeben habe, nun auch gegen seinen Willen etwas leiden müsse. Die Gnade wirkt zur Zerstörung der Sünde im Menschen, aber der Büßende wirkt durch sein Werk mit zu jenem Zweck[1]). Durch die Gnadenmitteilung werde die Abkehr der Seele von Gott beseitigt und die Schuld vergeben, die ewige Strafe aufgehoben. Aber die zeitliche Strafe sei vom Menschen abzubüßen, auch schon wegen der noch bleibenden reliquiae peccati: dicitur culpa mortalis remitti, quod per gratiam tollitur aversio mentis a Deo simul cum reatu poenae aeternae; remanet tamen illud, quod est materiale, scilicet inordinata conversio ad bonum creatum, pro qua debetur reatus poenae temporalis. Denkbar sei es, daß contritio und confessio einen solchen Grad der Vollkommenheit erreichten, daß Gott um deswillen von allen Strafen befreie[2]); aber wer könne dies von sich wissen? wer dürfe darauf vertrauen? Sicherer sei es jedenfalls des von Gott geordneten Mittels sich zu bedienen und sich denjenigen Strafen zu unterziehen, welche der Priester mit Rücksicht auf die ihm gebeichteten Sünden auferlege. Erst, wenn man alle diese opera satisfactoria vollbracht habe, sei man fähig, ins ewige Leben einzugehen. Die Satisfaktion besteht aber darin, daß wir uns selbst etwas an den Gütern des Lebens Gotte zu Ehren entziehen. Solcher Güter gibt es drei Gruppen: Äußerer Besitz, Güter des Körpers und der Seele. Auf ersteren leisten wir durch die Almosen, auf die zweite Gruppe durch das Fasten Verzicht, und durch das Gebet unterwerfen wir unseren Geist Gott ganz und gar. In diese Einteilung sind auch die anderen guten Werke, wie besonders die Wallfahrten und Geißelungen einzuordnen[3]). Das Volk wandte sich begreiflicher Weise dem nahe-

1) Thom. Summa III, qu. 86 art. 4: Justum est enim, ut qui voluntati suae plus indulsit quam debuit, contra voluntatem suam aliquid patiatur. Ibid. art. 5: Et ideo necessarium est ad salutem peccatoris, quod peccatum removeatur ab eo, quod quidem non potest fieri sine poenitentiae sacramento, in quo operatur virtus passionis Christi per absolutionem sacerdotis simul cum opere poenitentis, qui cooperatur gratiae ad destructionem peccati.

2) Ibid. Supplem. qu 5 art. 2.

3) Thom. Summ. III suppl. qu. 15 art. 3 — Die flagellationes, die man

liegenden Wahne zu, daß es durch solche Leistungen, die einerseits den Strafcharakter tragen sollten, andererseits aber auch wieder als gute Werke bezeichnet wurden, selbst seine Sünden gut mache und somit deswegen Vergebung derselben erwarten könne. Die so willkürlich erfundene Lehre wirkte in hohem Maße verführend und sittlich verderbend.

Im Zusammenhang mit dieser das sittliche Leben entwürdigenden Anschauungsweise steht die weitere Entwicklung des Gedankens des Fegefeuers[1]. Wer Verdienste hat, der geht ein zum Himmel. Nun aber gibt es viele fromme Menschen, die sterben ohne ein genügendes Verdienst erworben und auf Erden die ihren Sünden gebührenden Strafen getragen zu haben. Es ist nun ein Erfordernis der göttlichen Gerechtigkeit, daß solche nach diesem Leben noch gestraft werden. Dieses geschieht im Fegfeuer. Durch Gebete und Almosen, sowie durch das Meßopfer können die Lebenden derart auf Gott einwirken, daß er barmherziger, als die Sünden der Verstorbenen es verdienen, mit ihnen handelt[2]. Ja auch der Ablaß soll für Verstorbene wirksam sein.

Dieses führt uns auf die größte Ausartung der mittelalterlichen Kirche, den Ablaß.

Schon lange war es üblich geworden, daß man auferlegte Leistungen mit andern bequemeren vertauschte, ja man war so weit

---

auch kurzweg als disciplinae bezeichnete, wurden besonders von Petrus Damiani empfohlen: XX psalteria cum disciplina cantata C annorum poenitentiam explent. Münscher-Cölln II, 1, S. 280. Vgl. PRE² III, 466.

1) S. Bd. I, S. 613 ff.

2) Hugo v. St. Vict. de sacramentis l. II p. 16 c. 1 fin.: Solus ille excluditur a percipiendo praemio, qui nihil habet de merito. Omnes ergo, qui in Domino moriuntur, beati sunt, quia post meritum virtutis perveniunt ad praemium beatitudinis. — ib. c. 4: Est autem alia poena post mortem, quae purgatoria dicitur. In qua, qui ab hac vita cum quibusdam culpis, justi tamen et ad vitam praedestinati, exierunt, ad tempus cruciantur, ut purgentur. Petr. Lombard. IV dist. 20 § 2: Qui vero non adeo conteruntur corde et ingemiscunt pro peccato, si ante expletionem poenitentiae discesserint, ignem purgatorium sentient et gravius punientur, quam si hic implessent poenitentiam. Dazu Thomas in Sentent. IV dist. 21 qu. 1. Summ. III suppl. qu. 72 art. 1 resp.: . . . . justitia hoc exigit — oportet, quod ille qui post contritionem de peccato et absolutionem decedit ante satisfactionem debitam, post hanc vitam puniatur. Qu. 71 art. 6 resp. Qu. 69 art. 7 resp.

gegangen, für Leistungen auch zu einem frommen Zwecke gespendete Geldgaben als satisfactio anzunehmen. Die Veräußerlichung der Buße kleidet sich damit in eine dem Germanentum entlehnte Form. Nach der germanischen Rechtsanschauung war es nämlich möglich, sich von der Strafe für ein Vergehen durch Geld loszukaufen, sogar ein Mord konnte durch das „Wergeld" wieder gut gemacht werden. Diese Ansicht ist von den angelsächsischen Bußordnungen in die Praxis der Kirche übergegangen [1]). Die so ermöglichte Commutation hat bald große Bedeutung erlangt. Man nannte dieses Verfahren einen Nachlaß oder Ablaß (indulgentiae). Dieser bezog sich aber der Idee nach, nur auf die zeitlichen Strafen, die dem Sünder zur Buße auferlegt waren. Solchen sind ja auch die im Fegfeuer Befindlichen ausgesetzt. Es dehnten die Päpste daher den Ablaß auch wohl auf die im Fegfeuer befindlichen Seelen aus, nur mit der Bemerkung, daß hier die kirchliche Gewalt nicht mit richterlichem Spruche (per modum judiciariae absolutionis) erlassen könne, sondern nur fürbittweise (per modum suffragii). Bedingung war, daß Anverwandte oder andere im Leben Stehende die dafür nötigen Leistungen übernahmen. In großartigem Maßstabe kam solches zur Anwendung, als die Päpste anfingen für die Teilnahme an den Kreuzzügen oder den Kriegen gegen die Ketzer oder für Wallfahrten nach Rom in den sogenannten Jubiläumsjahren vollsten Erlaß aller Sündenstrafen (plenissimam omnium veniam peccatorum) und zwar auch diesen für die im Fegfeuer Gepeinigten zu bewilligen [2]). So vermochte die Kirche das Bedürfnis des Herzens nach Versöhnung mit Gott zur Handhabe zu machen, durch die sie Herz und Hand der Menschen nach ihren Machtzwecken lenkte. Die Macht der Kirche stieg und die pelagianische Richtung der Zeit schritt fort auf ihrer Bahn. Das Unwesen ist zu vollster Blüte gelangt. Wie oberflächlich gestaltete sich der sittliche Proceß in einem Menschen, der in der attritio begriffen, sich des Ablasses bedient! Furcht war das Motiv seiner Reue. Von der Furcht vor der Hölle befreit ihn der Spruch des Priesters, durch Geld erkauft er sich Furchtlosigkeit hinsichtlich des Fegfeuers. So ist er sicher seines Heiles, so lange als eine gewisse Unzufriedenheit mit der

1) Wasserschleben a. a. O. S. 28 f. 276 f. 278.

2) Das historische Material bei Gieseler II, § 118. Bratke, Luthers 95 Thesen und ihre dogmenhist. Voraussetzungen S. 169 ff.

Sünde sich noch regt [1]. Die Scholastik ließ es nun auch hier nicht an sich fehlen, als es galt den schnöden Misbrauch zu rechtfertigen. Schon Alexander von Hales schien die rechte Begründung des Ablasses gefunden zu haben, als er erklärte, derselbe werde aus dem durch die überschüssigen Verdienste Christi und seiner Heiligen gesammelten Kirchenschatze gespendet (indulgentiae et relaxationes fiunt de supererogationibus membrorum Christi et maxime de supererogationibus meritorum Christi, quae sunt thesaurus spiritualis ecclesiae) [2]. Das Abschließende aber vollbrachte wieder Thomas, der sich besonders bemühte die Wirkung des Ablasses auf die im Fegfeuer Befindlichen zu beweisen. Als Grund für die Lehre führt er die Praxis der Kirche an. So handelt die Kirche und unfromm wäre es zu meinen, ihr Thun sei nichtig. Würde doch, wäre es nichts um den Ablaß, die Kirche durch die Erteilung desselben den Gläubigen nur Schaden bringen, indem durch ihn die schwereren Strafen des Fegfeuers über sie hereinbrächen [3]. Also auch hier: so ist es und daher soll es so sein, denn es thut die unfehlbare Kirche. Es gibt Viele, lehrte er [4], die an Strafwerken mehr geleistet haben als sie für sich brauchten; Andere haben an unverschuldeten Leiden mehr ertragen, als zu ihrer eignen Reini-

1) Vgl. hiezu Dieckhoff a. a. O. S. 20—25.

2) Summ. p. IV qu. 23 art. 1 membr. 3. Ebenso Albertus Magnus in Sent. IV, dist. 20 art. 16 solut.

3) Summa III Supplem. qu. 25 art. 1.

4) Ibid.: ratio quare valere possint (indulgentiae), est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum: et multi etiam tribulationes injustas sustinuerunt patienter, per quas multitudo poenarum poterat expiari, si eis deberetur: quorum meritorum tanta est copia, quod omnem poenam debitam nunc viventibus excedunt: et praecipue propter meritum Christi, quod etsi in sacramentis operatur, non tamen efficacia ejus in sacramentis includitur, sed sua infinitate excedit efficaciam sacramentorum. Dictum est autem supra, quod unus pro alio satisfacere potest. Sancti autem, in quibus superabundantia operum satisfactionis invenitur, non determinate pro isto, qui remissione indiget, hujusmodi opera fecerunt, alias absque omni indulgentia consequeretur remissionem, sed communiter pro tota ecclesia. Et sic praedicta merita sunt communia totius ecclesiae. Ea autem, quae sunt alicujus multitudinis communia, distribuuntur singulis de multitudine secundum arbitrium ejus, qui multitudini praeest.

gung nötig war. Schon die Menge dieser Verdienste ist so groß, daß sie die Strafschulden der jeweilig Lebenden übersteigt. Dazu kommt noch die Unendlichkeit des Verdienstes Christi, dessen Fülle durch die Spendung der sakramentlichen Gnaden nie ausgeschöpft wird. Solches Verdienst nun kann nicht unvergolten, nicht unverwendet bleiben und es ist ja möglich, daß einer für andere Genugthuung leisten kann. Da die Heiligen aber bei ihrem Mehrleisten nicht an einen bestimmten Einzelnen dachten, dem ihr Überschuß zu Gute kommen sollte, so gehört dieser der Kirche, dem mystischen Leibe Christi, welches Leibes Glieder auch sie waren. Und aus demselben Grunde gehören der Kirche auch die Verdienste Christi, des Hauptes seines Leibes. So hat sich ein unendlicher Schatz gesammelt, welcher der Gesammtheit der Christen gehört und aus welchem dem Einzelnen nach Bedürfnis von demjenigen ausgeteilt wird, der an der Spitze der Gesammtheit steht, vom Papste [1]). Und wenn die Kirche diese Verdienste auf die Lebenden übertragen kann, so ist, meint Thomas, kein Grund erfindlich, warum sie nicht auch den Toten gelten können? [2]). Bei einer solchen Begründung durch die an sich tiefsinnige Idee der Kirche als eines Leibes, an welchem des einen Gliedes Gutthat den übrigen zu Gute kommt (III suppl. qu. 71 art. 2 resp.) schienen alle berechtigten Zweifel zurückgewiesen zu sein. Ihre vornehmste Bedeutung erlangte diese Theorie dadurch, daß sie die Vollgewalt zur Ablaßerteilung allein dem Papste überwies und den Bischöfen nur so viel zugestand, als der Papst ihnen anvertraut habe. So wirken auch hier die beiden treibenden Faktoren der katholischen Lehrbildung zusammen. Die Ablaßlehre des Thomas leistete dem Selbstrechtfertigungsbestreben der großen Masse wie den Herrschaftsgelüsten und der Geldgier der römischen Päpste in gleicher Weise mächtigen Vorschub. Es ist nicht zu verwundern, daß sie 1349 vom Papste Clemens VI. in ihren Grundzügen ausdrücklich und feierlich bestätigt und somit zur Kirchenlehre erhoben ward.

---

1) Ibid. qu. 26 art. 3: Solus papa ob plenitudinem pontificalis potestatis, quam habet, plenarias indulgentias pro libito suae voluntatis, legitima tamen existente causa, facere potest: caeteri autem episcopi, quantum sibi a papa taxatum fuerit. Dazu in Sentent. IV dist. 20 qu. 1 art. 4—5.

2) Ib. qu. 74 art. 10.

In der Schmach des Ablaßwesens erreichte die Verirrung der mittelalterlichen Kirche und ihrer Theologie in der Lehre von der Heilsaneignung den Höhepunkt. Es ist aber dieses auch der Punkt, an dem sich immer der Protest tieferer Geister gegen die Verweltlichung der Kirche entzündete. Offenkundige Blasphemie erblickt Wiclif in dieser Lehre. Es sei eine Anmaßung des Papstes, daß er den Sünder nach seinem Gutdünken zur ewigen Ruhe einführen zu können meint. Es ist Lästerung, weil der Mensch sich hier über Gott erhebt. Daher gilt es sich aus diesem antichristlichen Bann loszureißen und das Volk zu lehren, daß es dem Gesetz Christi gemäß leben müsse und durch das eigene gute Werk gerettet werde[1].

Auf derselben Linie bewegte sich die quaestio disputata .... de indulgentiis von Hus[2]. Es sind nicht evangelische Gedanken im engeren Sinn, welche solche Äußerungen hervorrufen. Das christliche Bewußtsein bäumt sich nur auf gegen die Anmaßung der Hierarchie und gegen die sittliche Laxheit der kirchlichen Lehre. Aber den Hebel zur Stürzung des Irrtums entnimmt man dem katholischen Gedankenkreise. Weil der Grundirrtum unaufgedeckt blieb, deshalb ist dieser Widerspruch nicht im Stande gewesen jene Lehre zu überwinden. So steht es auch bei Johann von Wesel und Johann Wessel. Johann von Wesel versteht unter der Sündenvergebung die gratiae gratum facientis hominem Deo donatio sive infusio. Die dispositio congrua für die Gnade besteht in der poenitentia als dem dolor voluntarius de commissis peccatis. Die Eingießung der Gnade geschieht zwar in dem Sakrament durch der

1) Trialogus l. IV, c. 32 (ed. Lechler S. 357 ff.): Fateor, quod indulgentiae papales, si ita se habeant, ut dicuntur, sapiunt manifestam blasphemiam. .... Et per fratres coloratur ista blasphemia per hoc, quod Christus est omnipotens, excellens cunctos bonos angelos, sed papa est plenus vicarius ejus in terris et ideo potest ibidem quidquid potest Christus humanitus (S. 357). S. 360: Sed eia milites Christi, abjicite prudenter haec opera atque fictitias principis tenebrarum et induimini Dominum Jesum Christum, in armis suis fideliter confidentes, et excutite ab ecclesia tales versutias Antichristi, docentes populum, quod in ipso solo cum lege sua et membris debet confidere et operando illis conformiter ex suo opere bono salvari, specialiter si Antichristi versutias fideliter detestetur. Vgl. Sermo 56. 46. 32 (ed. Loserth S. 370. 309. 283). Vgl. Buddensieg, Joh. Wicl. S. 201 ff.

2) Quaestio disputata — de indulgentiis. Opp. (Noribergae 1558) I, fol. 174 sqq.

Priester Thun, aber faktisch vermag Gott allein den Menschen durch die Eingießung der Gnade gerecht zu machen. Es besteht aber ein Pakt mit der Priesterschaft, daß jenes durch das Sakrament geschehe. So vergibt Gott die ewige Strafe dem Menschen, indem er ihn gerecht macht. Indem aber Gott dem Menschen im Leben doch zeitliche Strafen für die Sünden aufzulegen für gut erachtet, zeigt es sich, daß der Ablaß unberechtigt ist. Ferner, meint Wesel, könne es unter Voraussetzung des Ablasses kein Purgatorium geben, da durch den Schatz an guten Werken ja alle Sünder von der dort zu erleidenden Buße befreit sein würden. Es ist also der Gedanke, daß Gott allein Sünden zu vergeben und Strafen aufzuerlegen vermag, den Wesel gegen den Ablaß richtet. Der Papst könne nur von solchen Strafen, die von Menschen auferlegt, befreien. Zudem habe diese Theorie weder die Schrift noch die bessere Tradition für sich, daher meint er, quod tales remissiones, vocatae indulgentiae, sint piae fraudes fidelium, ut dixerunt multi presbyteri [1]). Noch tiefer greift die Opposition von Johann Wessel. Der Papst hat nicht die Gewalt zu lösen und zu binden. Dieselbe steht vielmehr eigentlich nur den Frommen zu. Der Papst kann allerdings Jemand äußerlich von der Kirche abtrennen, aber nur dieses kann er thun. Für das innere Leben hat das keine Bedeutung [2]). Blicken wir auf dieses, so ist Alles Werk der Gnade. Gott bewirkt es durch die eingegossene Gnade oder den Geist der Liebe in dem Bußsakrament. Hiedurch kommt schon die contritio zu stande und durch dieselbe werden die Sünden vergeben, denn die Sünden vergeben heißt die Liebe, in der genannten Weise, mitteilen. Kann Gott allein letzteres, so vermag auch nur er ersteres zu thun [3]). Sollte nun der Gott, der solches dem Sünder schenkt, nicht auch die zeitlichen Strafen vergeben können? [4]). Wenn er uns auch straft, so ist das

---

1) Disputationes adv. indulgentias (in Walch, Monimenta medii aevi, Gotting. 1757. vol. II fasc. 1, p. 113 sqq.) § 7. 8 (S. 117). 18 (S. 126). 20 (128). 23 (131). 26 (133). 27 fin. 28 (135). 34 (139). 47 (149 f.). 50 (152).

2) De sacramento poenitentiae und ad Jacobum Hoeck de indulgentiis in der Farrago rerum theologicarum (Basel 1523) und zwar fol. 45a. 113a. 46. 47a. 51a.

3) Infusae jam gratiae opus est contritio fol. 56a. 60b: ejusdem solius Dei multam vel perfectam caritatem infundere, vgl. 66b. 115b.

4) f. 60a: Sed mirum qui aeternam (sc. poenam) remisit, quare non etiam temporalem?

die erziehende Züchtigung des Vaters. Von hier aus wendet sich Wessel gegen die Forderung der satisfactio operum. Wer die Vergebung der Sünden d. h. die eingegossene Gnade hat, der geht in Frieden hin. Und hiezu paßte es nicht, wenn man sich nun erst recht peinigen müßte, als käme es auf ein corpus contritum und nicht auf das cor contritum an. Sollte Gott des Gesetzes Strenge länger im Kleinen walten lassen als im Großen? [1]). Ja jene Forderung ist gotteslästerlich und nährt in dem Menschen die Verzweiflung. Gegen dieselbe ist zu sagen, daß Christus sein Werk ganz gethan hat, durch die Gnade sind wir erlöst, daran darf nicht gerüttelt werden und das geschieht, wenn man Werke der Satisfaktion vom Menschen verlangt [2]). — Das Urteil über die kirchliche Disciplin und den Ablaß ist damit bereits ausgesprochen. Es dient erstere zum äußeren Frieden in der Kirche, der Ablaß aber ist nur ein Nachlaß solcher Strafen, welche ein Prälat auferlegt hat und auferlegen kann [3]).

Diese Angriffe aber haben nichts gefruchtet. Die Kirche hielt an ihrem Recht Ablaß zu erteilen, ebenso wie an der Heilsamkeit dieses Institutes, fest. Zu Kostnitz wird der Satz: fatuum est credere indulgentiis papae et episcoporum verdammt [4]). —

5. Die Sakramente dienen dem Zweck, dem Menschen die Gnade Gottes und zwar durch Vermittlung der Kirche zuzuwenden. Es werden alle Beziehungen des Lebens auf diese Weise geheiligt und der Einwirkung der Kirche unterstellt. So ist auch die aus der apostolischen Zeit stammende Sitte der letzten Ölung (Jac. 5, 15), die noch im früheren Mittelalter nur einen seelsorgerischen Akt, bei welchem das Gebet die Hauptsache war, repräsentierte [5]), in die

---

1) f. 61b.

2) f. 62 a b: Nihil de verae gratiae plenitudine detrahere licebit et quisquis detraxerit, blasphemiae reus in donatorem. . . . . Detrahit autem qui non integram gratiam dicit aut qui non gratuitum donum, gratuitam propitiationem, gratuitam remissionem confitetur. Gratuita vero, quomodo erit quem oportet pro sui remissione, pro relaxatione, pro redemptione aequum aut tantum refundere donec satisfaciat?

3) f. 63a. 51a: Indulgentiae sunt remissiones de his poenis, quas praelatus injunxit aut injungere potuit.

4) Mansi. Coll. conc. XXVII, 634. N. 42.

5) Die Synode zu Aachen (836) führt als Pflichten des Seelsorgers gegen seine Gemeindeglieder auf, daß er die Taufe vollziehe, daß dann durch

Reihe der Sakramente gerückt worden. Dieses Sakrament soll an erwachsenen Christen, die in Sterbensgefahr schweben und nach ihm verlangen, vollzogen werden, indem der Priester den Betreffenden an den Augen, den Ohren, der Nase, den Lippen, den Händen, den Füßen und den Lenden mit geweihtem Öl salbt [1]). Als Zweck dieses Sakramentes ist obenan die Austilgung von Sünden zu bezeichnen; erst in zweiter Linie, wenn es nämlich dem geistlichen Leben des Menschen zuträglich ist, wird die leibliche Heilung erwähnt [2]). Inwiefern dieses Sakrament sonderlich der Tilgung von Sünden gilt, wird von den Scholastikern verschieden beantwortet. Die Einen meinten, es sei im Allgemeinen die remissio peccatorum et virtutum ampliatio die Wirkung des Sakraments [3]). Andere sagten, die Buße diene der Aufhebung der Todsünden, während hier die venialia, die den Menschen vor dem Tode noch drücken, erlassen würden [4]). Albert und Thomas lehrten, es bleibe in dem Menschen trotz der Gnadenspenden ein Rest von Sünden. Diese würden durch die Ölung vergeben [5]). Also den Sterbenden durch die Sündenvergebung mit Kräften für den letzten Kampf auszurüsten, ist schließlich der Sinn dieser Handlung.

---

den Bischof die impositio manuum an ihnen geschehe, daß dieselben das Vater-Unser und das Symbolum erlernen; ferner sind sie zu lehren, wie sie leben sollen. Endlich aber hat der Priester dafür zu sorgen, daß, im Erkrankungsfall dieselben confessione atque oratione sacerdotali nec non unctione sacrificati olei — nicht entbehren. Wenn das Ende einzutreten droht, hat er die Seele Gott zu empfehlen cum acceptione sacrae communionis. (Mansi XIV, 681).

1) Bonaventura Breviloq. p. VI, c. 11 (Hefele S. 243). Thom. Summ. suppl. III qu. 32 art. 6.

2) Thom. Summ. III suppl. qu. 30 art. 2: ex hoc sacramento non semper sequitur corporalis sanatio, sed quando expedit ad spiritualem sanationem. Ebenso Bonavent. Brevil. l. c. S 245.

3) Petr. Lomb. Sent. IV, dist. 23 § 2.

4) Bonav. Breviloq. l. c. S. 245: quod sacramentum istud efficaciam habet et ad devotionem excitandam et ad venialia dimittenda et ad peccatorum scoriam facilius abolendam. Duns Scot. Op. Par. IV, dist. 23 qu. 1 § 4.

5) Albert. in Sent. IV, dist. 23 art. 1. Thom. in Sent. IV, dist. 23 qu. 1 art. 2: et hic defectus nihil est aliud quam quaedam debilitas et ineptitudo, quae in nobis relinquitur ex peccato actuali et originali et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc sacramentum.

6. Von sonderlicher Bedeutung ist das Sakrament der Ordination, bildet dasselbe doch ein notwendiges Glied in der Kette des hierarchischen Gedankengefüges. Zwar hat auch die Scholastik den Gedanken des Priestertums aller Christen gehabt[1]). Indessen ist dieser Gedanke um jede Bedeutung gebracht, da ein besonderer Stand des priesterlichen Mittleramtes zwischen Gott und Menschen waltete. Zu diesem Stand gelangt man durch die Ordination. Die Ordination dient nicht dem einzelnen Subjekt, sondern der Kirche. Diese bedarf solcher, die für ihre Ausbreitung sowie für Zucht und Ordnung im Inneren sorgen. Dazu sind die sieben ordines eingesetzt. Der Kleriker wird in der Ordination mit besonderen Gaben ausgerüstet. Einmal erhält er die Fähigkeit die Menge zu belehren und so der in ihr herrschenden Unwissenheit entgegenzuwirken[2]). Aber dieses ist nicht die Hauptsache. Der Lombarde sagt, sacerdos sei gleich sacrum dans. Wie der rex a regendo, so werde der sacerdos a sacrando benannt: consecrat enim et sanctificat[3]). Der siebente Grad, der der Priester, wird in der Ordination für diesen Zweck befähigt. Die Heilmittel, welche Christus der kranken Menschheit geschenkt, sind die Sakramente. Die Sakramente herzustellen und zu spenden ist somit die eigentliche Aufgabe des Priesters[4]). Hiezu wird ihm in der Ordination eine besondere geistliche Kraft neben und über der allgemeinen Gnade mitgeteilt, die ihn für seinen hohen Beruf befähigt[5]). Dieselbe erhält er aber nicht in der Weise einer sich wiederholenden Einwirkung, sondern als unzerstörbaren, seiner Seele für immer eingeprägten Charakter. Es ist ihm also nunmehr eine Naturbeschaffenheit eigen, kraft welcher er die Sakramente spenden und insonderheit die Consekrierung des Leibes und Blutes des Herrn vollziehen kann[6]). Die

---

1) Thomas Summ. III qu. 82 art. 1 ad sec.

2) Thom. in Sent. IV, dist. 24 qu. 1 art. 2.

3) Sent. IV dist. 24 § 9.

4) Bonavent. Breviloq. p. VI c. 12 (Hefele S. 248): Oportuit ergo aliquas personas ad hujusmodi officium exequendum distingui et segregari, quibus ordinario jure potestas hujusmodi committeretur.

5) Thomas, Summ. III suppl. qu. 35 art. 1: Ideo praeexigitur gratia, quae sufficiat ad hoc, quod digne connumeretur in plebe Christi, sed confertur in ipsa susceptione ordinis amplius gratiae munus, per quod ad majora redduntur idonei.

6) Thom. Summ. III suppl. qu. 34 art. 2 prim.: Unde relinquitur,

Ordination geschieht durch Segnung, Handauflegung und Salbung. Das sind die sinnlichen Zeichen, deren es bei dem Sakrament bedarf[1]). Die Ordinationsformel lautete: Accipe potestatem offerendi sacrificium in ecclesia pro vivis et mortuis in nomine patris, filii et spiritus sancti. Durch das Sakrament der Ordination erhält der Mensch somit nicht nur eine besondere sociale Stellung, nein, er steht nun geistlich höher, ein Zuwachs an geistlichem Stoff hat in ihm stattgefunden, er ist über alle Menschen gestellt, indem er Gewalt hat über die Gnadenkräfte, deren jeder zum Heil bedarf.

7. Auch die Ehe ist von der Kirche in den Kreis der Sakramente gezogen worden. Es hat der Scholastik viel Mühe gekostet die Berechtigung hievon zu erweisen und zu einem klaren Resultat ist es nicht gekommen. Das Sakrament sei ein Mittel zur Heiligkeit des Menschen wider die Sünde, das durch sinnliche Zeichen dargeboten werde. Da sich diese Merkmale auch in der Ehe finden, gehöre sie zu den Sakramenten[2]). Wie unbestimmt das ist, leuchtet von selbst ein. — Genauer betrachtet, mußte gesagt werden, inwiefern die Ehe eine besondere Gnadenwirkung biete. Die Einen meinten, das geschehe, indem sie ein Mittel zur Verhütung der Wollustsünden sei, aber die herrschende Ansicht war, daß außerdem die Ehe positive Gnade bringe, nämlich in Hinsicht auf die besonderen Beziehungen des ehelichen Lebens, also der Erzeugung und Erziehung der Kinder, sowie der gegenseitigen Gemeinschaft der Ehegatten[3]). Diese werden durch das Sakrament geweiht. — Ob-

---

quod ipse character interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum. Ib. qu. 37 art. 2. 5: quia principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi.

1) Ib. qu. 34 art. 3 Bonav. Breviloq. VI, c. 12.

2) Thom. Summ. III suppl. qu. 42 art. 1: Sacramentum importat aliquod remedium sanctitatis homini contra peccatum, exhibitum per sensibilia signa. Unde quum hoc inveniatur in matrimonio, inter sacramenta computatur.

3) Albert. in Sent. IV, dist. 26 art. 14: confert gratiam in ordine ad bonum, non quodcunque bonum, sed hoc bonum, quod facere debet conjugatus: et hoc est, quod fideliter conjugi assistat et opera sua illi communicet, prolem susceptam religiose nutriat et hujusmodi. — Thomas, in Sent. dist. 26 qu. 2 art. 3: Unde quum in matrimonio datur homini ex divina institutione facultas utendi sua uxore ad procreationem prolis, datur etiam gratia, sine qua id convenienter facere non posset.

gleich die Ehe Sakrament war, galt dennoch der Stand der Ehelosigkeit für höher. Die Ehe sei nur gestattet wegen des Mangels an Enthaltsamkeit bei Vielen[1]).

Hiemit ist der Ring geschlossen, den die Kirche um alle Äußerungen des menschlichen Lebens von der Wiege bis zur Bahre gelegt hatte. — Blicken wir nun auf den Weg, der hinter uns liegt, zurück, so ist ersichtlich, daß in der Lehre von der Heilsaneignung und der von der Kirche sich in der mittelalterlichen Kirche eine nicht unbedeutende Weiterbildung zeigt. Aber dieselbe war kein gesunder Fortschritt; es war eine Verirrung, eine Verbildung, die der Kirche zum großen Schaden gereichte und das Heil der einzelnen Christen gefährdete. So war, ehe man weiter kommen konnte, vor Allem eine Umkehr nötig, — Umkehr von den Wegen des Irrtums und Rückkehr zu der reinen Quelle christlicher Lehre, um dann mit von dort geschöpften neuen Lebenskräften zu tieferer Erkenntnis des Heiles fortzuschreiten. Das geschah in der Reformation.

1) Petr. Lomb. Sent. IV dist. 26 § 2: Conjugii institutio duplex est: Una ante peccatum .... altera post peccatum ad remedium facta extra paradisum propter illicitum motum devitandum. Ebenso § 3. — Bonav. in Sent. IV dist. 26 art. 2 qu. 2: Nec est hoc sacramentum remedium per efficaciam sed per indulgentiam. Et inde est, quod concupiscentiam non minuit secundum habitum, minuit tamen secundum indulgentiam et secundum actum, ut non urat secundum quod dicitur: quod melius est nubere quam uri.

Die Mystik.

II. Die Mystik.

Das Bild, das wir von dem Kirchenglauben des Mittelalters zu zeichnen haben, wäre kein vollständiges, wenn wir uns auf die Scholastik beschränkten. Deshalb fällt auch die Mystik in den Bereich unserer Betrachtung. Es haben ja zwei Ideale das Leben der mittelalterlichen Christenheit beherrscht. Geht durch die Geschichte des Denkens und Lebens des Mittelalters der starke Zug zur hierarchischen Beherrschung der Welt, so ist nicht minder stark der Trieb wirksam gewesen die Welt zu fliehen und in der Stille der Entsagung die Seligkeit der Vereinigung mit Gott zu erleben[1]). Die Scholastik kann im Allgemeinen als die Magd des Hierarchismus bezeichnet werden. Was die Kirche angenommen und festgestellt als vernünftig zu erweisen, es als einheitliches System von dem Begriff Gottes aus darzustellen erstrebte sie. Dem gegenüber kommt in der Mystik jenes andere Ideal des Mittelalters, das der contemplativen Frömmigkeit zur Darstellung. Indem nun die Dogmengeschichte zur Reformation übergeht, bedarf sie notwendig der Darstellung der Mystik. Denn diese bringt das persönliche Verhältnis der Seele zu Gott zum Ausdruck, einen Lehrpunkt, welcher von der Scholastik nicht sonderlich betont, von der Reformation in den Mittelpunkt gerückt wurde. Zur vollen Würdigung dessen, was die Reforma-

1) Schön hat Reuter (Augustinische Studien, S. 507) dieses ausgedrückt: „Die Kirche des Mittelalters hat die Welt „überwinden“ wollen; — aber zu diesem Zwecke zweier sich widerstreitender Methoden bedient. Die eine erzielte die Überwindung durch die Flucht aus der Welt, die andere durch Ausbreitung in ihr, durch Unterwerfung vermittelst der Mission und des Kirchenregimentes. Dem Bilde des sich kasteienden contemplativen Mönches stellte sich das des Papst-Königs gegenüber. Nicht ein Ideal, sondern zwei haben das mittelalterliche Leben bewegt: Dieser Dualismus ist repräsentiert von denen, welche Päpste geworden und Mönche geblieben, zu bleiben sich vorstellten“.

tion in dieser Hinsicht geleistet, leitet ein Vergleich mit der mystischen Frömmigkeit an. Daher wird die Darstellung der mystischen Lehren uns eine willkommene Ergänzung und Auffrischung dessen, was wir im vorigen Abschnitt gelernt haben, bringen.

Wir haben den Gegensatz von Mystik und Scholastik hiemit im Allgemeinen bezeichnet, denselben aber im Einzelnen zu bestimmen ist schwerer [1]). Kategorien wie innerlich und äußerlich, Gefühl und Verstand oder gar evangelisch und katholisch sind ebenso modern als zur Feststellung jenes Verhältnisses untauglich. Vor Allem ist nämlich festzuhalten, daß die Mystik und Scholastik in keinem ausschließenden Verhältnis zu einander stehen. Es sind nicht zwei verschiedene Auffassungen des Christentums, nicht zwei einander entgegengesetzte Lehrsysteme. Zur Widerlegung dessen genügt es daran zu erinnern, daß hervorragende Häupter der Mystik auch als Scholastiker thätig waren wie die Victoriner, Bonaventura und Meister Eckhart, daß andererseits Scholastiker wie Albert der Große auch mystische Traktate verfaßten und daß die scholastischen Systeme meist die Grundgedanken der Mystiker enthalten. Endlich aber liegt faktisch kein Gegensatz hinsichtlich der Lehrsubstanz vor. Besonders für die deutsche Mystik läßt sich die Abhängigkeit von der thomistischen Theologie klar erweisen. — Und dennoch besteht ein Gegensatz. Zum Verständnis desselben ist vor Allem festzustellen, daß es verschiedene Interessenkreise sind, welche die Scholastik und Mystik sich erwählt. Dort handelt es sich um die wissenschaftliche Deutung und systematische Darstellung des Christentums in seinem ganzen Umfang, hier um die Schilderung der unmittelbaren Vereinigung der Seele mit Gott und des Weges, auf dem man zu jener gelangt. Die Scholastik baut Systeme und beweist, die Mystik schildert und regt an. Man verschleiert diese Thatsache, wenn man die Lehre der Mystiker nach dem üblichen Schema der Dogmatik vorführt. Ihnen selbst handelt es sich um die Schilderung der Gemeinschaft der Seele mit Gott [2]). Von

1) Vgl. die Bemerkung von K. Müller in der Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. VII, S. 117.

2) Eckhart sagt (Pfeiffer, Deutsche Mystiker Bd. II, S. 91, 24 ff.), er pflege zu reden von der Abgeschiedenheit und davon, daß ein Mensch seiner selbst und aller Dinge ledig werde, von dem hohen Adel der Seele, von der Wiedereinbildung in Gott und von der Lauterkeit göttlicher Natur. Seuse sagt

hier aus sind sie zu verstehen und darzustellen. Von hier aus werden die relativen Eigentümlichkeiten ihrer Lehre in das richtige Licht gerückt werden können, denn hier ist das beherrschende Centrum, die treibende Kraft der Mystik.

Die Denkmäler der Mystik sind einmal rein praktischer Art wie Predigten und Traktate. Dieselben stehen zur Scholastik in demselben Verhältnis wie die asketische Litteratur zur Dogmatik. Zum Anderen aber hat sich auch für den Gedankenkreis der Mystik besonders in der früheren Zeit, das Bedürfnis systematischer Darstellung geltend gemacht. Wir können in diesem Fall das Verhältnis füglich dem der Ethik zur Dogmatik parallel setzen.

Aber der Gegensatz reicht doch noch weiter. Die Mystik benutzt nämlich allerdings Quellen, welche auch der Scholastik offen standen. Aber ihr besonderer Gedankenkreis brachte es mit sich, daß sie Gedanken jener Quellen stärker betonte, die bei der Scholastik im Hintergrund blieben. Obenan steht in dieser Hinsicht Augustin. Hat der geniale Afrikaner auch nicht eine Theorie der mystischen Contemplation aufgestellt, so sind doch die Elemente zu einer solchen in seinen Schriften reichlich vorhanden [1]). Wir erinnern nur an seine Auffassung des Christentums als tiefinnerliche persönliche Glaubens-, Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott; an seine Lehre von den sieben Graden der Seelenkraft und von der Scala, auf der man von der niederen zu der höheren, zur intellektualen Anschauung sich erhebt; an seinen Gedanken, daß die Nachfolge der Menschheit Christi der Weg zur Gemeinschaft mit seiner Gottheit sei. An augustinischen Gedanken hat sich die Frömmigkeit dieser Kreise gekräftigt. Näher aber geht sie zurück auf jenen Dionysius Areopagita, der durch die Übersetzung des Scotus Erigena und dessen Commentar in die abendländische Theologie eingeführt worden war. Seinem theosophisch-mystischen System, seinem Gottesbegriff, seiner pantheistischen Emanation und andererseits seiner Erhebung des endlichen Geistes bis zum Entwerden und zum selbst-

---

von seinem Büchlein der ewigen Weisheit (WW. ed. Denifle Bd. I, S. 503): „Und der Stoff desselben ist vom Anfang an bis an das Ende, unseres Herrn Jesu Christi minnereiches Leiden und wie ein frommer Mensch dasselbe Bild nach seinem Vermögen erfolgen müsse." Bonaventura, Itinerarium mentis. Prolog.

1) Vgl. auch Reuter, Augustinische Studien S. 461 ff.

losen Versenken in das Absolute hat die Mystik viele ihrer Hauptgedanken entlehnt. Endlich benützt sie reichlich die Schrift aber in ihrer allegorisierenden Auslegungsweise, sich mit besonderer Vorliebe den Büchern, welche eine solche nahe legten wie das Hohelied, zuwendend.

Indem nun die Mystik an der Hand dieser Quellen die geistliche Erfahrung des Christen beobachtete und zu derselben anzuregen versuchte, hat sie freilich einen relativ eigentümlichen Charakter der Scholastik gegenüber erhalten. Es kam wie von selbst, daß in diesem Zusammenhang die Gnade Gottes und das Verderben der Sünde einen schärferen Ausdruck fanden als in den scholastischen Systemen. Es ist begreiflich, daß in diesen Kreisen mehr die geistlichen Elemente in dem Leben der Kirche als die hierarchische Praxis betont wurden. Man darf dieses aber nicht zu einem prinzipiellen Gegensatz aufbauschen. Ein solcher existierte, wie gesagt, nicht. Der Gegensatz ergibt sich nur in Folge der verschiedenen Begrenzung des Arbeitsgebietes und der damit gegebenen verschiedenen Benutzung der traditionellen Elemente der Lehre. Nicht andere Elemente waren es, man accentuierte innerhalb desselben Gedankencomplexes nur verschieden. — Diese relative Unterschiedenheit zeigt sich auch an der verschiedenen Geschichte der Scholastik und Mystik. Während die Gefahr, welche jener droht, eine rationalistische Beweissucht, ein logisches Zersplittern des Stoffes ist, lauert hier die Gefahr pantheistischer Irrlehre, wie die begardischen Richtungen, wie ein Meister Eckhart, zeigen. Ebenso feiert die Mystik in Deutschland ihre Blütezeit, während der Verfall der Scholastik beginnt. Wie die Geschichte der Dogmatik und Ethik nicht immer parallel laufen, so steht es auch hier.

Das ist es um das Wesen der Mystik. Sie hat ihre Heimat in der Stille der klösterlichen Contemplation, ihren psychologischen Ort im Gemüte, ihr Leben in dem unmittelbaren Verkehr mit Gott, in der Gottinnigkeit; ihr Ziel in der ethischen, auf dem praktischen Weg der Andacht und Liebe zu erreichenden Hingebung an Gott, bis zur Aufgebung der Selbstheit in Gott. Eben dies, daß die natürliche Eigenheit und Selbstheit Gotte aufgeopfert, die Persönlichkeit ganz von ihm durchläutert und durchleuchtet, ganz in ihn versenkt wird, — dies ist die Tendenz ihres Strebens; Gott Alles in Allem ihr Schibboleth. Es ist nicht zu leugnen, daß die Mystik, indem sie die unmittelbare Vereinigung der einzelnen Seele

mit Gott erstrebt, und indem sie den Menschen in dieser Vereinigung das ewige selige Leben schon hienieden erfahren läßt, ein Interesse des Evangeliums vertritt. Der vulgären Schätzung des Lebens unter dem Gesichtspunkt des meritum, für welches der Lohn der zukünftigen Seligkeit dem Menschen einst zu teil wird — ist der mystische Gedanke von dem ewigen Leben, das überall dort genossen wird, wo Gott mit dem Herzen in Gemeinschaft steht, überlegen. In dieser Eigentümlichkeit liegt die Stärke und das Recht dieser Mystik gegenüber der Einseitigkeit der entgegengesetzten Richtung. Alles, was sie Schönes und Herrliches erzeugt, der ganze Blütengarten, den sie hervorgetrieben, hat hier seinen Boden. In immer neuen Bildern und Wendungen weiß sie die selige Freude, die heilige Lust der Seele zu schildern, die das Erlebnis der persönlichen Nähe Gottes gemacht. Sie weiß das Herz an seiner Sehnsucht zu packen, um es zu jenem Ziel zu ziehen. Und sie schildert in Klängen, die heute auch in der evangelischen Christenheit noch nachklingen, das „Haupt voll Blut und Wunden", dessen Liebe um unsere Liebe, dessen Leid um unsere Nachfolge wirbt. — Aber eben hier liegen auch ihre Einseitigkeiten und Gefahren: das Übermaß des religiösen Gefühls, die Überschwänglichkeit der Phantasie, die Auflösung der geschichtlichen Heilsthaten des Christentums in innere Vorgänge und Symbole, die Gefahr einer Verflüchtigung der Persönlichkeit in das Meer eines zerfließenden Lebens. Die Gemeinschaft der Seele mit Gott ist zwar eine unmittelbare, aber sie ist nicht eine unvermittelte. In den Gnadenmitteln tritt Gott heran an unsere Seele. Dieses aber wird von dem Mystiker zurückgedrängt gegenüber der überragenden Hoheit jener mystischen Schauung. So droht eine Entwertung des historischen Christentums mit seiner Gemeinde und mit den geschichtlichen Bedingungen seiner Existenz gegenüber dem frommen Individualismus hereinzubrechen. Ferner hat nach dem Mystiker das Leben sein Ziel in jenen seligen Momenten, da der Mensch seiner Erkenntnis und seinem Willen nach, rein passiv, in dem Gefühl Gott in sich empfindet. Was ist es denn mit der Praxis des Lebens, mit den Aufgaben des täglichen Berufes? In welchem Zusammenhang stehen sie mit jenen Gefühlen der Seligkeit? Wird nicht die Mattigkeit und Abspannung, die jener ekstatischen Erregung folgt, den Menschen unfähig und unwillig zur Erfüllung der Obliegenheiten in seinem Beruf machen? Wir verweisen endlich auf jene bis zur

Eradication des natürlichen Lebens gesteigerte Strenge der Askese in der Nachfolge der Leiden Jesu. Indem der Mensch auf dem Wege der Kasteiungen und Selbstpeinigungen sich der Natürlichkeit zu entwinden strebt, wird kund, daß sich der mystischen Frömmigkeit oft der Gesichtspunkt verschoben hat. Der Natur mit ihren Trieben gilt der Kampf und der eigentliche Gegner steckt doch im Willen des Menschen! Die Schranken seiner endlichen Existenz sucht das Individuum zu überfliegen um das Gefühl des Unendlichen zu empfinden. Und es sollte sich doch eigentlich um die Überwindung des Gegensatzes von Gut und Böse, um die Vergebung der Sünde durch die Gnade Gottes, um die Befreiung des Willens zum Guten handeln. Der ethische Gehalt der Religion wird hier durch ein ästhetisches Motiv ersetzt. — Diese Fehler aller Mystik haben auch die Erscheinungen, mit welchen wir es zu thun haben, nicht verschont, so sehr dieselben sich im Übrigen in den Schranken der Kirchlichkeit zu halten bemüht gewesen sind.

Dieselbe hatte nun aber, wie gesagt wurde, den Trieb, sich auch wissenschaftlich, ja systematisch darzustellen. Der Zug der Zeit nach zusammenfassender Einheit ergriff auch ihre Pfleger, und so entstand in der Kirche eine mystische Theologie, eine der schönsten Blüten des Mittelalters, die in demselben Momente hervortrat, in welchem die Scholastik ihren kühnen Flug begann.

Als den praktischen Begründer derselben hat man den heiligen Bernhard zu nennen, sofern er die von der Welt abgezogene Gottinnigkeit des christlichen Lebens mit den lebhaftesten Farben beschrieben, auch bereits die Stufen, auf denen man zur mystischen Betrachtung Gottes aufsteigt bis zur Versenkung in ihn, angedeutet hat[1]). Was er besonders in seinen berühmten Homilien über das Hohelied von dem Suchen des Bräutigams nach der Seele und ihrem sehnsüchtigen Verlangen nach ihm, von dem ethischen Wege dahin durch Selbsterkenntnis und Selbstverleugnung, Buße und Demut, von dem Finden und der Vermählung des Bräutigams mit der Braut in gegenseitiger verschmelzender Liebe ebenso sinnreich und glühend, als bilderreich und spielend ausgeführt oder vielmehr geschildert hat, — das klingt in den Schriften aller Mystiker reichlich wieder[2]).

1) De diligendo Deo; de gradibus humilitatis; de consideratione libri V.

2) Neander, der heil. Bernhard; Schmid, der Mysticismus des

Wir haben deshalb die Gedanken dieses Buches in ihren Grundzügen darzustellen.

Die Seele des Menschen sehnt sich beständig nach Gott und nach Christo, dem Worte Gottes. Und nicht umsonst ist dieses Sehnen. Das Wort kommt und regt in uns die Entwicklung des geistlichen Lebens an. Wir werden zum Kampf wider die Sünde entflammt, wir werden die Wege Gottes gelehrt und mit seinem Licht erleuchtet, wir werden von ihm gehalten, von ihm im Kampf gegen die widerstrebenden Mächte des Bösen unterstützt und erfüllt mit himmlischer Weisheit (Sermo 85, § 1—10). Alles dieses ist nach Bernhards Auffassung lediglich ein Werk der Gnade. Die Gnade wirkt Alles in diesem Prozeß im Menschen. Wo eigenes Verdienst ist, da wird der Gnade etwas entzogen. Gratia reddit me mihi justificatum gratis et sic liberatum a servitute peccati (67, 10). Unser Verdienst bleibt stets unvollkommen und unzulänglich, die Gnade allein errettet uns[1]). Wenn nun das Licht der Gnade den Menschen ganz erfüllt, dann wird es sich auch in die Sinne und Glieder ergießen und in allen Thaten des Lebens sich zeigen (85, 11). Ist es so weit gekommen, hängt der Mensch mit ganzer Seele an Christus, dann ist es Zeit an die Verehelichung der Seele mit Christo zu denken. Und nun empfängt die Seele von Christo was sie gebiert. In dieser Ehe sind zwei Möglichkeiten zu unterscheiden. Die Seele wirkt, befruchtet von Christo ihrem Bräutigam Gutes oder aber angelockt durch des unaussprechlichen Wortes Süßigkeit, wird sie sich selbst gleichsam gestohlen, sie entfällt sich selbst um das „Wort" zu genießen. Et quidem laeta in prole mater, sed in amplexibus sponsa laetior. Cara pignora filiorum sed oscula plus delectant. Bonum est salvare multos, excedere autem et cum Christo esse multo jucundius (85, 13). Diese Gedankenfolge der 85. Predigt liefert den Grundriß der Anschauung Bernhards. Wir werden denselben im Folgenden etwas auszuführen haben.

Das Ziel ist also jenes, wovon das Hohelied sagt „mein Ge-

Mittelalters in seiner Entstehungsperiode, S. 190 ff.; die Reden des heil. Bernhard über das Hohelied, übers. v. Fernbacher, 1862; Ritschl, Gesch. des Pietismus Bd I, S. 46—61; Dieckhoff, Justin, Augustin, Bernhard und Luther S. 53 ff.

1) Vgl. eine Reihe von Belegstellen aus anderen Predigten bei Ritschl, Rechtf. und Vers. I, S. 111—114.

liebter ist mein und ich bin sein". Aber nicht leicht ist es dieses Ziel zu erreichen. Man naht ihm auf dem Wege der Buße unter Schmerzen (18, 5. 6), es gilt rein werden an Leib und Seele (67, 8). Es geht dabei nicht ab ohne Schmerz um die Sünde (11, 2). Schön ist es zu kommen zum Kuß des Mundes des Bräutigams, aber zuvor gilt es mit der Sünderin in der Buße die Füße des gestrengen Richters küssen, dann erhebe man sich von den Füßen zu der Hand, welche uns die Früchte der Buße in den frommen Werken darreichen wird (3, 2—4). So steigt die Seele von der Sehnsucht getrieben, von Christo angezogen, in allmählichem Fortschritt (4, 1; 9, 2) zu ihm empor. Und wenn wir das Ziel erreicht, so dürfen wir nie sicher sein. Zwei Füße hat Christus, der eine ist die Barmherzigkeit, der andere das Gericht. Wir sollen sie beide halten, nicht uns bloß das Gericht vergegenwärtigen: das führt zur desperatio; und nicht bloß der Barmherzigkeit gedenken: das hat zur Folge die pessima securitas (6, 8. 9). Was meint Bernhard mit all dem? Daß unausgesetztes Sehnen und Kämpfen, daß beständige Buße des Christenlebens Inhalt ist.

Wir sehen zum Anderen zu, wodurch wir angeregt werden zu einem solchen Leben. Bernhard verweist uns auf das irdische Leben des Herrn, insonderheit sein Leiden. Quid enim tam efficax ad curanda conscientiae vulnera nec non ad purgandam mentis aciem quam Christi vulnerum sedula meditatio? (62, 7) Gott hat sich selbst entäußert um uns mit sich zu erfüllen [1]). Er hat Fleisch angenommen um dadurch unsere Liebe zu gewinnen (20, 7; 11, 7). Aber wo tritt die Liebe des Herrn uns so deutlich entgegen wie in seinen Wunden [2]), hat er sich doch unsere Erlösung mehr Mühe kosten lassen als einst die Erschaffung der Welt (20, 2). So groß war Christi Liebe gegen uns. Und wir vergelten ihm das mit schnödem Undank (16, 5). Zur Gegenliebe soll uns also die Betrachtung des Leidens Jesu anregen. Wie ein Bündel Myrrhen sollen wir die Betrachtung der Passion auf unsere Brust thun

---

1) 11, 3: Vom Erlösungswerk wird gesagt: Duo ergo illa sunt modus et fructus. Et modus quidem Dei exinanitio est, fructus vero nostri de illo repletio. Hoc meditari sanctae spei seminarium est, illud summi amoris incentivum; cf. serm. 70, 4.

2) 61, 4: In quo enim clarius quam in vulneribus tuis eluxisset, quod tu, Domine, suavis et mitis et multae misericordiae?

und sie nimmer von uns lassen (43, 1—3). Wenn wir das thun, so werden wir ihn dankbar lieben lernen. Aber wir werden noch ein Anderes erkennen, nämlich, daß der unnahbare Richter der Welt imitabilis ist (43, 4). Ja Jesus ist unser Lehrer (22, 7), er ist unser Beispiel, das wir nachahmen sollen unter dem Kreuz und im Leiden (21, 2; 61, 7; 47, 6; 20, 7). Hiedurch wird alle böse Lust in uns unterdrückt, denn, sagt Bernhard, wenn er Jesum nennt, so denke er sich einen sanften, demütigen, keuschen und barmherzigen Menschen, der zugleich der allmächtige Gott ist. Durch sein Beispiel heilt er uns, durch seine Macht stärkt er uns [1]). Es ist nun klar, worin die Bedeutung der Meditation des irdischen Lebens Jesu besteht. Die Vergegenwärtigung seines Lebens und Leidens reizt uns einmal zu dankbarer Gegenliebe an und wird uns sodann zum Antrieb dem Herrn in der gleichen Demut und Leidenswilligkeit nachzufolgen. Das ist der Weg zum Ziel.

Die andächtige Betrachtung der Menschheit Jesu und die Nachfolge derselben führt zur seligen Vereinigung mit der Gottheit des Erlösers. Hierin besteht das Höchste, was der Mensch zu erreichen vermag. Aber nur selten und für kurze Zeit steigt der Mensch zur Schauung der Gottheit empor. Es ist ein Zustand, der bezeichnet ist als excessus purae mentis in Deum sive Dei pius descensus in animam. Es nimmt die Seele mit ihren innigsten Affekten, mit dem Mark des Herzens ihn, den vom Himmel Herabfallenden, auf [2]).

---

1) 15, 6: Unde putas in toto orbe tanta et tam subita fidei lux nisi de praedicato Jesu? — — — Nihil ita irae impetum cohibet, superbiae tumorem sedat, sanat livoris vulnus, restringit luxuriae fluxum, exstinguit libidinis flammam, sitim temperat avaritiae ac totius indecoris fugat pruriginem. Siquidem quum nomino Jesum, hominem mihi propo mitem et humilem corde, benignum, sobrium, castum, misericordem et omni denique honestate ac sanctitate conspicuum, eundemque ipsum Deum omnipotentem, qui suo me et exemplo sanet et roboret adjutorio. Haec omnia simul mihi sonant, quum insonuerit Jesus. Sumo itaque mihi exempla de homine et auxilium a potente. Diese Stelle bringt sehr klar zum Ausdruck, wie das Beispiel Christi für das Leben fruchtbar gemacht wurde.

2) 31, 6: Itaque in spiritu fit ista conjunctio, quia spiritus est Deus et concupiscit decorem animae illius, quam forte adverterit in spiritu ambulantem et curam carnis non perficientem in desiderio, praesertim si sui amore flagrantem conspexerit. Non ergo sic affecta et sic dilecta contenta erit . . . . nisi et speciali praerogativa intimis illum

Dieser Zustand geht über die Art und Gewohnheit des menschlichen Denkens und Fühlens hinaus (52, 4). Nicht für die Ohren hörbar ist das Wort, das hier in die Seele kommt, aber es ist wirksam, es ist ein süßes unaussprechliches Gefühl (31, 6; 85, 14). Durch die Gleichnisse der Körperwelt wird die Seele nicht mehr behindert, sie schaut das Geistige, wie es ist [1]). Ein glühendes Liebesverhältnis besteht zwischen der Seele und Christus, sie ist die Braut, er der Bräutigam (7, 2; 73, 10). Weder die Scham noch die Vernunft zügeln dieses Verhältnis (9, 2), es ist eine trauliche Unterhaltung, wie zwei Nachbarn sie führen (45, 1). „Es schließt die Seele die Augen gegen die Majestät und öffnet sie der Lust . . . Ohne Zittern endlich und ohne Scheu ruft sie zurück das Wort und voll Vertrauen wiederholt sie ihr wonniges Thun (delicias suas), in gewohnter Freiheit nicht nach dem Herrn, sondern nach dem Geliebten rufend . . ." (74, 4 vgl. 83, 3). Ein seliges Kosen, wie es nur zwischen Gleich und Gleich statthaben kann, besteht also zwischen Christus und der Seele. Es ist Bernhard wohl der Zweifel aufgestiegen, ob denn diese Übertragung dessen, was eigentlich nur der ganzen Gemeinde, um welcher willen Alles geschieht, zukommt, auf die einzelne Seele, berechtigt sei (68, 7). Nur die ganze Gemeinde, welche sich stets im Besitz aller Tugenden befindet, während der Einzelne zu Zeiten in Wort und Werk dürr und trocken ist, vermag sich kühn und sicher die Braut zu nennen. Es wird nun jene Deutung der Braut als der Einzelseele durch die Regel gerechtfertigt, daß an dem, was wir alle besitzen, auch jeder einzelne Teil hat (12, 11 vgl. 61, 2; 68, 1; 73, 10) [2]). Jene Vereinigung der Seele mit Christo ist aber, wie bereits bemerkt wurde, keine dauernde. Es geht das Wort von uns und kehrt dann unmerklich wieder zurück. An der Bewegung des Herzens oder daran, daß ein

affectibus atque ipsis medullis cordis coelitus illapsum suscipiat.

1) 52, 5: Rerum etenim cupiditatibus vivendo non teneri humanae virtutis est, corporum vero similitudinibus speculando non involvi angelicae puritatis est. Utrumque tamen divini muneris est utrumque excedere, utrumque te ipsum transcendere est, sed longe unum, alterum non longe.

2) Neben der angegebenen Beziehung der Braut auf die Seele (nach Ambrosius de Isaac et anima c. 3) gebraucht Bernhard auch die geläufige auf die Kirche z. B. 12, 11; 14, 7; 21, 1; 16, 15.

neues Verständnis der Schrift sich eröffnet, daß Weisheitsrede aus dem Innersten hervorsprudelt, daß der weite Himmelsschoß gleichsam ausgebreitet wird und daß reichlich von oben Erwägungen in den Geist fließen — erkennt man die Gegenwart des Bräutigams (74,5; 69, 6, vgl. 32, 4–6). Um eine sonderliche Erfahrung (proprium experimentum) handelt es sich hier (3, 1; 31, 5; 73, 10; 85, 14). Sie will erlebt sein. Wer sie kennen lernen will, der trachte nach Liebe, denn ein kaltes Herz begreift nicht die feurige Rede (79,1). — Dieses ist das Ziel, der Liebesverkehr der Seele mit Christus, welcher in der ekstatischen Schauung seinen Höhepunkt erreicht.

Die Seligkeit dieser Augenblicke aber weicht dann der Trockenheit, Schlaffheit und Stumpfheit des Geistes (9,3; 14,6; 32,2. 4; 74, 4). Aber die Sehnsucht nach dem Bräutigam bleibt der Seele, erneutes Flehen und Suchen bringt dann wieder jene Nähe des Bräutigams (51, 5; 75, 1), der ja auch in unseren Betrachtungen über seine Herrlichkeit sowie über dem Lesen seiner Zeugnisse und Gesetze zu uns spricht (32, 4. 5. 7). Wenn nun die Seligkeit auch nicht unser Leben begleitet und in der Arbeit unseres täglichen Berufes erlebt wird, so ist Bernhard doch keineswegs gewillt mit seiner Mystik dem Quietismus das Wort zu reden. Nicht nur unsere Sünde und Schwäche bringt uns um den Genuß der Contemplation; gar oft ruft uns die Liebe zu den Brüdern an die Arbeit[1]). So oft das Licht der Contemplation in uns erlischt, sollen wir uns dem aktiven Leben mit seinen guten Werken zuwenden, ist doch auch Martha eine Schwester der Maria (51, 2). Das aktive Leben erscheint als notwendig und berechtigt neben dem Mönchsleben (12,9). In der 85. Predigt unterschied Bernhard (vgl. oben) zwischen zwei Arten von Früchten in der geistlichen Ehe, der praktischen Wirksamkeit und der Meditation. Es entspricht aber dem mönchischen Gesichtskreis, daß das Gefühl der Seligkeit in keinen Zusammenhang mit der sittlichen Arbeit im Beruf gestellt ist.

Dieses sind die Grundgedanken der Mystik Bernhards, welche für die spätere Gestaltung des mystischen Ideals von maßgebender

---

1) 58, 3. Vgl. de diligendo Deo c. 10: Et si quidem e mortalibus quispiam ad illud raptim interdum et ad momentum admittitur, subito invidet saeculum nequam, perturbat diei malitia, corpus mortis aggravat, sollicitat carnis necessitas, defectus corruptionis non sustinet, quodque his violentius est, fraterna revocat caritas.

Bedeutung geworden sind. Durch die Betrachtung der Passion Jesu gilt es seinem irdischen Wandel in täglicher Reue und Buße ähnlich werden, damit die Seele zur seligen Vereinigung mit seiner Gottheit gelange.

Die wissenschaftliche Entwicklung der Mystik des Mittelalters beginnt mit dem Kanoniker der Abtei a Sto. Victore bei Paris. Wilhelm von Champeaux, der Stifter dieser Anstalt, scheint den ersten Anstoß dazu gegeben zu haben[1]), Hugo von St. Viktor mit dem Ehrennamen alter Augustinus, aus vornehmem altsächsischen Geschlechte (geb. 1097, † 1141), hat die Bausteine zugerichtet, Richard († 1173), ein Schotte, erbaute daraus das System der mystischen Theologie, welches ihm den Namen des contemplator magnus eingetragen hat und später von dem Franziskaner Bonaventura in enggeschlossener, streng scholastischer Form dargestellt wurde[2]). Auf die Viktoriner ging auch Gerson zurück, der die von der Scholastik mittlerweile verdrängte Mystik wieder in die Theologie einzuführen suchte, sie aber zu diesem Zweck vernüchtert, ermäßigt und popularisiert hat. Alle diese Männer besaßen neben ihrer Theologie ein ausgebreitetes, encyklopädisches Wissen.

Als wissenschaftliche Erscheinung steht diese Mystik im Verhältnis sowohl des Gegensatzes als der Verwandtschaft zur Scholastik. Inwiefern das der Fall ist, haben wir bereits oben angedeutet. Auch die wissenschaftlichen Darstellungen der Mystik weisen ein philosophierendes Element auf, welches sich, gleich der Scholastik, an den kirchlichen Glauben (fides quae creditur), obwohl in freierer Weise, anschloß und zur Darstellung desselben des reflektierenden, dialektischen Denkens sich bediente; allerdings aber nur als Mittel auf dem Wege, als Vorstufe für die Erreichung des Zieles. So stellt sich in ihr eine höhere Ausgleichung zwischen credere und intelligere, wie wir es oben ausdrückten, eine Versöhnung des my-

1) Vgl. Liebner, Hugo von St. Viktor und seine Zeit, S. 9 ff.

2) Die hierher gehörigen Hauptschriften Hugos sind: homiliae in Ecclesiasten; Commentarii in hierarchiam coelestem Dionysii Areop.; de arca Noe mystica; de arrha animae; de laude charitatis; de amore Sponsi ad Sponsam; de meditando. Von Richard: de praeparatione animi ad contemplationem (Benjamin minor); de gratia contemplationis (Benjamin major); expositio in canticum canticorum. Von Bonaventura: itinerarium mentis in Deum; de septem itineribus aeternitatis. Dazu Liebner, Hugo von St. Viktor; Engelhardt, Richard von St. Viktor.

stischen mit dem dialektischen Elemente dar[1]). Überaus schön spricht sich Hugo darüber aus: „Es gibt drei Klassen von Glaubenden. Einige glauben nur in einfach frommer Hingebung, ohne sich mit der Vernunft Rechenschaft darüber zu geben, warum etwas geglaubt oder nicht geglaubt werden müsse. Andere sind sich der Vernunftgründe ihres Glaubens bewußt. Noch andere fangen in Reinheit des Herzens schon innerlich an zu schmecken, was sie glauben. Bei der ersten Classe ist allein Frömmigkeit der Glaubensgrund; bei der zweiten kommt noch die vernunftgemäße Überzeugung hinzu; bei der dritten gibt die Reinheit der Anschauung die volle Gewißheit. Der Geist nämlich, durch Vernunftgründe gestärkt und gehoben, gelangt zu höherer Glaubensinnigkeit; durch diese aber wird er so gereinigt und geheiligt, daß er nun im Herzen schon gewissermaßen zu kosten und zu schmecken anfängt, was er in seiner Glaubensglut gerne deutlich schauen möchte. Und so wird denn das reine Herz durch unsichtbare Zeichen und durch geheimen und vertrauten Umgang seines Gottes täglich sicherer und gewisser gemacht, so daß er ihn nun schon fast in der Anschauung gegenwärtig zu haben anfängt, und auf keine Weise mehr vom Glauben und von der Liebe zu ihm abwendig gemacht werden kann, wenn auch die ganze Welt in Wunder sich verkehrte.“ Dies sind die drei Grade der promotio fidei, durch welche der Glaube wachsend zur Vollendung hinansteigt: primus est per pietatem eligere (d. h. credere), secundus per rationem approbare, tertius per veritatem apprehendere[2]). Diese Unterscheidung verschiedener Grade einer vom Glauben ausgehenden, durch die verständige Reflexion und durch die praktische Übung zur unmittelbaren Einheit mit dem Absoluten empordringenden Bewegung charakterisiert das ganze System der Mystik.

---

1) Beide, Hugo und Richard, haben auch ausgezeichnete scholastische Werke verfaßt, jener: de sacramentis christianae fidei, dieser: de Trinitate. Dieselben wurden oben bereits citiert und benützt.

2) De sacramentis L. I, c. 4: in primis (sc. den einfach Glaubenden) sola pietas facit electionem; in secundis ratio adpingit approbationem; in tertiis puritas intelligentiae apprehendit certitudinem . . Von der dritten heißt es weiter: conscientia de Deo suo eruditur et certificatur . . in tantum, ut jam quodammodo eum per contemplationem praesentem habere incipiat. Die Übersetzung ist von Liebner S. 46.

1. Das System der romanischen Mystik.

Das ganze System ruht auf der breiten Basis eines psychologischen und ethischen Unterbaues; ausführliche Erörterung über die menschlichen Seelen- und Geisteskräfte, so wie über die Ausrottung des Bösen aus der Seele und die Förderung des Guten gehen voran, — dann folgt die Beschreibung der Stufen, auf denen man zur Contemplation und in ihr aufsteigt bis zum unmittelbaren Anschauen und Versinken in Gott.

Wir versuchen es, in freier Verwendung des vorliegenden Materials ein Durchschnittsbild dieser mystischen Theologie zu geben.

I. Zunächst die Grundzüge. Der Weg, der zur mystischen Vereinigung mit Gott und damit zum Genuß des höchsten Gutes aufsteigt, ist ein zweifacher: ein intellektueller und ein ethischer.

1) Der intellektuelle Weg führt durch die Betrachtung des ganzen Universums hindurch. Denn das All mit seinen mannigfachen Wesensreihen bildet eine Leiter, deren Sprossen eben so viele Stufen sind, durch die man zu Gott aufsteigt (ipsa rerum universitas est scala ad ascendendum in Deum). Und zwar sind es dieser Stufen drei. Die erste ist die Welt des äußerlich-natürlichen Lebens, des körperlichen, sinnlich-wahrnehmbaren Seins (visibilia, res extra nos); die zweite ist die innere Welt des Geistes, das eigene Ich des Menschen, der Sitz der Gottesebenbildlichkeit (res quae in nobis sunt); die dritte ist die übersinnliche, rein göttliche Welt, das Allerheiligste, wo Gott ohne Bild und Schatten in seinem an sich geschaut wird[1]).

Diesen drei Stufen entspricht eine dreifache Thätigkeit des menschlichen Geistes: die cogitatio, meditatio und contemplatio. Die cogitatio ist die bloße Reflexion, die den Gegenstand nur erst äußerlich berührt, das rein empirische Wahrnehmen, die Vorstellung (imaginatio); die meditatio ist das anhaltende und eindringende Nachdenken der ratio; die contemplatio ist die erleuchtete, das Göttliche anschauende Vernunft, die intellektuale Anschauung, intelligentia[2]). Die Cogitation bezieht sich auf das, was außer uns ist, auf die sensibilia, die Meditation auf das, was in uns ist, die

1) Richard, de gratia contemplationis I, 7: sensibilia, intelligibilia, intellectibilia.

2) Richard de grat. cont. I, 3. Ebenso Hugo in den Homilien zu Koheleth (Migne I, 116).

intelligibilia, die Contemplation auf das, was über uns ist, auf das Göttliche, intellectibilia. Die Contemplation ist der Hauptbegriff, wird aber bald in dem bezeichneten engeren Sinne, bald im weiteren genommen, consideratio, sodaß sie das ganze Gebiet umfaßt[1]). Richard definiert sie so: Es ist der freie durchschauende Blick des Geistes in die Welt der göttlichen Dinge, contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus, Hugo nennt sie höchst bezeichnend speculatio von specula, und beide denken sie als eine centrale, die ganze menschliche Persönlichkeit umfassende Thätigkeit[2]). — Die drei genannten Formen der Betrachtung gliedern sich nun aber selbst wieder, und zwar in genauer Beziehung auf ihre Objekte (sensibilia, intelligibilia, intellectibilia) in je zwei Formen, so daß wir im Ganzen sechs gradus oder genera contemplationis erhalten. Und zwar teilt sich nach Richard die cogitatio in die Einbildung, die bloße Vorstellung, wozu auch das Gedächtnis gehört, und in die verständige Reflexion (ratio secundum imaginationem und secundum rationem). Die meditatio teilt sich in das empirische Denken und in das reine Denken (consideratio secundum solam rationem, pura intelligentia). Die contemplatio zerlegt sich in die intellektuelle Anschauung (intellectus) und in die anschauende bewundernde, über alles begriffliche Denken hinausgehende Versenkung ins Göttliche (excessus mentis), die jedoch in diesem Leben nur selten und schwer zu erreichen ist. — Diese sechs Stufen, die sich bei allen diesen Mystikern finden[3]), entsprechen den sechs Tagewerken der Schöpfung und haben zu ihrem Hintergrunde den ewigen Sabbath, wo die Seele ganz in Gott eingegangen, still und selig in ihm ruht, ein Zustand, für den das menschliche Denken keinen Begriff, die menschliche Sprache kein Wort mehr hat. Denn hier, auf diesem Höhepunkte, heben sich für die Betrachtung alle positiven concreten Bestimmungen des Göttlichen auf und gehen zurück in die reine Negativität, die nicht mehr gedacht, sondern

---

1) Richard de gratia contemplationis I, 3: ex imaginatione cogitatio, ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio.

2) Liebner, Hugo von St. Viktor S. 273. —

3) Bei Hugo bald einfacher (Sinnlichkeit, Vernunft (ratio), Intelligenz), bald verschwimmender, Liebner S. 335—338; Richard zersplittert diese Einteilungen selbst wieder in zahlreiche Subdivisionen.

nur geschaut, gefühlt werden kann (sentitur et non exprimitur).

Die sechs genannten Grade, das ist hier noch zu bemerken, folgen zwar auf einander, aber die höheren greifen auch schon zurück in die niederen und prägen ihnen einen höheren Charakter auf. Und dies hat darin seinen Grund, daß auch objektiv in den niederen Regionen das Höhere und Göttliche bereits durchscheint.

2) Mit dem Bisherigen haben wir jedoch erst die eine Seite der Sache bezeichnet. Denn diesem intellektuellen Prozeß geht ein ethisch-praktischer teils voran, teils zur Seite, dergestalt, daß er auf allen Stadien in jenen eingreift. Und dieser ist für die Mystik nicht minder wesentlich. Denn, sagt sie, Erkennen und Wollen, Spekulieren und Thun bedingen sich gegenseitig. Niemand ist geschickt zur Contemplation der nicht „ein Mann der Sehnsucht", wie Daniel, ist[1]). Die rechte Erkenntnis fordert ein Sein und Leben in dem Gegenstand: tantum de veritate quisque potest videre, quantum ipse est. Insbesondere die höhere Stufe, jene Gotteserkenntnis, sei ganz durch die Liebe zu ihm bedingt: Tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur. Nur die reines Herzens sind, können Gott schauen. Die glühende Liebe zu Christus dem Gekreuzigten, ist der Weg zum Ziel. In seinem Namen Gebetsseufzer an Gott zu richten ist der sehnenden Seele erste Obliegenheit[2]). Da nun die menschliche Natur durch die Sünde verderbt, das Auge der Vernunft getrübt, das Auge der contemplatio erloschen ist, die Seele gleichsam in Finsternis und Unordnung liegt, so bedarf es vor Allem als Vorbereitung auf die Contemplation der Reinigung der Seele von dem Rost und Schmutz der Sünde[3]); es bedarf der Reue und Buße (compunctio, contritio), um das erloschene Ebenbild in ihr wieder sichtbar zu machen. Die Selbsterkenntnis, die Sündenerkenntnis, treibt den Menschen aus seinem wüsten, von Begierden und Leidenschaften erregten Feuer hinaus, die Seele findet in sich keine Stelle zum Ruhen, und derselbe Zug treibt sie doch, wie die Taube Noahs, immer wieder dahin zurück, zur Einkehr in sich. „In uns ist das, was wir fliehen, und in uns auch das, dahin wir fliehen

1) Bonaventura, Itinerarium mentis Prolog. (ed. Hefele S. 297).

2) Bonav. ib. Prol. (S. 296. 297).

3) Richard de praeparatione ad contemplationem.

müssen"[1]). Dieser Präparation muß dann eine fortwährende Übung im Guten folgen (studium virtutis justitiae, disciplina virtutum), entsprechend den Stufen der Consideration. Es müssen die Affekte geregelt, die Sünden, insbesondere der Stolz, die Selbstliebe und die Fleischeslust, abgelegt, die entsprechenden Tugenden geübt werden. An diesem Orte nimmt die Mystik die ganze scholastische Ethik, die ganze Skala der sogenannten Cardinaltugenden (oder auch andere Aufstellungen)[2]) in sich auf; aber eben hier ist es auch, wo die mönchische Moral jener Zeit einen starken Einfluß auf sie gewinnt. Das Mönchsleben ist auch ihr das Ideal der christlichen Vollkommenheit, Askese der sicherste Weg dazu; und diese Askese hat nicht nur die Tendenz, das Sündliche und Fleischliche am Menschen auszutilgen, sie verkennt die Bedeutung des natürlich-Menschlichen und als solchen Wohlberechtigten (der Leib ist ihr nur carcer animae); sie will nicht nur völlige Weltentsagung, sondern Flucht aus dieser Welt, nicht nur Selbstverleugnung, sondern Ertötung der sinnlichen Triebe bis zur Exstirpation derselben, nicht nur Hingabe alles Selbstischen, sondern auch Aufgebung der Eigenheit, der Selbstheit, bis zur Ablegung der Ichheit. Allerdings nicht, das muß man dieser Mystik nachrühmen, in der Meinung damit ein sonderliches Verdienst vor Gott zu erwerben, — sondern nur als Mittel, um das Gemüt von allen äußerlichen und weltlichen Dingen zu lösen, ganz in sich selbst zu sammeln und auf Einen Punkt, die areopagitische ἄπλωσις, zu concentrieren, — um es zu jener „inneren Stille, Einheit und Einfachheit" zu gewöhnen, welche zur mystischen Contemplation erforderlich ist. „Die Dinge in der Welt sind nicht an sich böse, sie geben nur Veranlassung zur bösen Lust, — dennoch ist es am besten diese Welt ganz zu vergessen, ihr Andenken ganz aus dem Herzen zu verbannen, damit man der Gefahr der bösen Lust zu ihr gar nicht ausgesetzt sei"[3]). Kurz: sich und der Welt sterben lernen, und ganz in Gott zu leben — das ist die Tendenz dieser

1) Hugo de arca mor. IV, c. 7—9: intelligamus in nobis esse, quod fugimus, in nobis esse, quo fugere debemus, concupiscentiam et fidem. Vgl. Liebner a. a. O. S. 291 ff.

2) Hugo: fides, charitas, spes; Bonaventura: obedientia, humilitas, castitas, patientia, veritas, justitia, temperantia.

3) Hugo de arca morali a. a. O. Liebner 283 ff.

gesammten disciplina virtutum. Ihr eigentliches Ziel aber die **Liebe,** welche, wo es recht hergeht, sogar von vorn herein die treibende Wurzel dieses ganzen ethischen Prozesses ist und auf dem Wege der Demut durch die gereinigte Selbstliebe hindurch stufenweise zur reinen Gottesliebe aufsteigen muß[1]). Diese Liebe fällt in ihrer Vollendung ganz mit der höchsten Stufe der Contemplation zusammen und wird auch eben so überschwänglich und überfließend geschildert. Culminiert die Contemplation in dem intellektuellen Versinken in Gott, in dem excessus mentis, so die Liebe in dem ethischen sich versenken in Gott, in dem Feuer, in welchem die Seele ganz in Gott zerfließt. So viel über den intellektuell-ethischen Proceß von unten nach oben.

3) Aber dieses Aufsteigen ist nur möglich durch die göttliche Gnade. Sie muß, weil, wie gesagt, die menschliche Natur durch die Sünde inficiert, der Wille ohnmächtig geworden, das Auge des Geistes verdunkelt ist, zu uns herunter steigen, um uns für sie empfänglich zu machen und zu sich emporzuheben. Und zwar bedarf es dieser Gnade sowohl zur Vorbereitung als zum Fortschreiten, sowohl zur intellektuellen Erhebung als zur sittlichen Reinigung und Erneuerung. Erst am Strahl des göttlichen Lichtes entzündet sich das Licht in uns, am Feuer der göttlichen Liebe die Flamme der menschlichen. Der Begriff der Gnade ist bei unsern Mystikern ein weiter und fließender. Sie begreifen darunter schon die allgemeinen Wirkungen Gottes auf die Natur und in dem menschlichen Geiste, insbesondere die positive Offenbarung, die sie freilich nicht nach ihrem historischen Zusammenhang, sondern als eine Summa über die Vernunft hinausgehender spekulativer Wahrheiten fassen, die in der heiligen Schrift niedergelegt, oder vielmehr in ihr verhüllt sind; — verhüllt sagen wir; „denn — um mit Hugo zu reden — der göttliche Lichtstrahl könnte unserem getrübten Auge gar nicht leuchten, wenn Gott nicht gütig dafür gesorgt hätte, daß uns das Himmelslicht in den heiligen Hüllen und Bildern der Schrift, wie die Sonne hinter Wolken erschiene. Erst durch diese Bilder werden wir analogisch und anagogisch wie durch Handleiten (manuductiones) zur höheren, reineren Erkenntnis des Übersinnlichen geführt.“ Hier haben wir die Anschauung der Mystiker von der

1) S. Liebner, das schöne Zwiegespräch der Seele S. 264. 286 und Engelhardt, Richard S. 88.

Schrift; sie ist ihnen wesentlich Allegorie (in scriptura s. sapientia divina sub allegoriarum velamine latet); wenn auch nicht in dem Sinne, daß der historische Gehalt keine Wahrheit habe, doch in dem, daß überall hinter demselben eine tiefere, spekulative Weisheit sich verberge. Daher die willkürliche, spielende, oft geschmacklose allegorische Auslegungsweise, welche die Mystik mit jener ganzen Zeit teilt[1]); daher ihre Vorliebe gerade für solche Teile der heiligen Schrift, die dieser Methode die meisten Anknüpfungspunkte darzubieten schienen: die Beschreibung der Bundeslade, das hohe Lied, das Gesicht des ezechielischen Tempels, die Apokalypse; — daher aber auch der Satz, daß es neben der Schrift und den Gnadenmitteln einer noch höheren unmittelbaren Erleuchtung bedürfe, einer mystischen Gnade, die, durch jene nur etwa hindurchscheinend, den Betrachtenden zum Anblick der unverhüllten Wahrheit erhebt. So Hugo: „Wie das göttliche Licht zuerst auf die engelischen Ordnungen (nach dem Areopagiten), dann durch diese in den mystisch eingekleideten Offenbarungen der heiligen Schrift auch auf uns sich ergießt; so steigt unser Geist in denselben Graden von der heiligen Schrift zuerst zur Betrachtung der himmlischen Geheimnisse und der göttlichen Klarheit in den Engeln empor, von wo er allgemach sich höher hebt und Kraft gewinnt zur Anschauung des höchsten Lichtglanzes selbst[2]). — Kurz, der oben geschilderte Doppelproceß kommt in allen seinen Stadien, und zumeist auf den höchsten nur durch die Mitwirkung der Gnade zu stande. Auf Seite des Menschen aber bedarf es daher vor Allem des anhaltenden Gebetes, des Glaubens, der fleißigen Forschung, der andächtigen Betrachtung der Offenbarung, überhaupt der völligen selbstverleugnenden Hingabe an die kirchliche Disciplin, an die göttliche Erziehung und Erleuchtung.

Dies die Grundzüge der mystischen Theologie.

II. Aus ihnen erbaut sich ihr System, welches, wie bereits bemerkt, die Gesammtheit der damaligen Erkenntnisse als Momente in sich aufzunehmen versucht. Was wir davon besitzen, ist allerdings sehr fragmentarisch; Bonaventura gibt nur einen Abriß, wir ergänzen ihn aus den beiden Victorinern:

1) Auf den beiden ersten Stufen handelt es sich um die Be-

---

1) Liebner S. 330, 145 ff. Engelhardt S. 156 ff.

2) Liebner S. 330.

trachtung der sinnlichen Welt durch das Medium der cogitatio [1]). Und zwar sind es da

a) zunächst die sichtbaren Dinge, die sich in unserer Vorstellung spiegeln, die Dinge als einzelne nach ihrer erscheinenden Außenseite, nach Form und Materie, Maß, Gewicht, Zahl, dann aber nach Spezies, Ordnung und Kraft, d. h. nach ihren Qualitäten und Wirkungen [2]). Dies ist das Gebiet der empirischen Naturerkenntnis, die freilich damals in der Wiege der Kindheit lag, — die unterste Stufe der Leiter; und schon diese weist den Betrachtenden auf einen tieferliegenden Hintergrund, auf ein oberstes Prinzip hin. Man betrachtet Gott per vestigium.

b) Höher hinauf führt schon die zweite Stufe, auf welcher die Einbildung durch den reflektierenden Verstand disponiert wird. Hier ist nämlich die äußere Welt bereits durch die Sinne in die Seele aufgenommen, der Makrokosmus in den Mikrokosmus eingegangen. Wir haben die Außenwelt als ein Bild in uns; allerdings noch als ein sinnliches, aber sie ist doch dadurch Gegenstand des ergreifenden Fassungsvermögens (apprehensio) und der Beurteilung geworden. Hier handelt es sich also um die rationes rerum, und zwar nicht mehr blos als einzelner, sondern um die Erkenntnis des Grundes, der Ordnung, der Zahlenverhältnisse, der Schönheit, welche dem großen Organismus der irdischen Welt zu Grunde liegen. Dies wäre also nach unserer Sprachweise das Gebiet der höheren Naturwissenschaften, wie es denn auch wirklich von Bonaventura genannt wird: philosophia naturalis mit ihren drei Teilen, der Metaphysik, Mathematik und Physik [3]). Die bewundernde Betrachtung dieser Stücke führt uns sogar mit weit größerer Evidenz auf ein oberstes Prinzip, welches Grund, Gesetz und Urbild aller Dinge ist, auf ein ordnendes und leitendes Prinzip, auch auf die unendliche Macht und Weisheit Gottes; ja es zeigen sich da bereits die ersten noch schattenhaften Reflexe trinitarischer Verhältnisse (nach Augustin),

---

1) Hugo, de sacramentis christianae fidei, prolog. cap. 6: omnes artes naturales divinae scientiae famulantur.

2) In der Beschreibung dieser zwei ersten Stadien differieren sie mehrfach; der Inhalt zersplittert sich bei Richard in 7 und 5 Unterabteilungen, mit denen die des Bonaventura nicht zusammentreffen. Daher beschränken wir uns darauf die Grundgedanken herauszuziehen.

3) prima est de rerum essentiis, secunda de numeris et figuris, tertia de virtutibus et operationibus.

weil diese höhere Welt selbst schon in der niederen vorhanden ist und in ihr durchscheint; contingit hic contemplari Deum non solum per ipsa vestigia, verum in ipsis, in quantum est in eis per essentiam, potentiam et praesentiam — et hoc considerare est altius, quam praecedens (Bonaventura). So unzureichend uns die Ausführung dieser beiden ersten Stufen, die den Vorhof bilden, erscheinen mag, so sieht man doch daraus mit Freuden die religiöse Naturanschauung, die ihr zu Grunde liegt, wie sie Hugo in den Worten ausgesprochen hat: „die ganze sichtbare Welt ist ein mit dem Finger Gottes geschriebenes Buch", welches sich freilich nur dem sinnenden Auge erschließt; denn wie der, welcher nur oben hin in ein offenes Buch hineinsieht, zwar Figuren erblickt, aber keine Buchstaben, so sieht der törichte, fleischliche Mensch von den Dingen wohl die Außenseite, aber ohne den Grund zu begreifen[1]), oder wie es Bonaventura ausführlicher darlegt: ex his duobus gradibus primis, quibus manuducimur ad speculandum Deum in vestigiis — colligere possumus, quod omnes creaturae istius mundi visibiles sunt umbrae, resonantiae, picturae, exemplaria vel potius exempla, proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident, transferantur ad intelligibilia, quae non vident, tamquam per signa ad signata. Omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo, Röm. 1, 20.

2) Diese beiden ersten Stufen sollen uns nun disponieren, in die innere Welt des Geistes aufzusteigen, vom Vorhof ins Heiligtum. Denn hier sind es nicht mehr bloße Fußtapfen, sondern es ist das Bild Gottes, das in uns leuchtet. Also intra ad te ipsum, das ist der Weg, um tiefer in das Göttliche einzudringen: adscendere ad Deum hoc est intrare ad semet ipsum, Hugo, de vanitate mundi; Richard de praepar. c. 71. 77: Frustra cordis oculum erigit ad videndum Deum, qui nondum idoneus est ad videndum se ipsum. Daher muß eben gleich hier jene ethische Reinigung eintreten, von der wir oben sprachen: Tergat speculum suum, mundet spiritum, quisquis sitit videre Deum suum. Auch diese Stufe teilt sich in zwei.

a) Auf der ersteren (3.), wo die speculatio Dei per imaginem

---

1) de trib. dieb. c. 3. Liebner S. 375 ff.

beginnt, erhebt sich die cogitatio zur meditatio, zum wissenschaftlichen Denken und richtet sich auf das Wesen des menschlichen Geistes, seine Kräfte und Thätigkeiten. Dieser sind nach Augustin drei: die memoria im weitern Sinn, das ruhende Bewußtsein, die intelligentia, das reine Denken, und die potentia electiva, das Wahlvermögen[1]). Da stehen wir also auf dem Gebiet der Psychologie und der Logik. Das Gedächtnis, welches Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich zusammenfaßt und festhält, gibt uns das Bild der Ewigkeit; die Intelligenz, die es mit den Begriffen (Definitionen) der Dinge zu thun hat, führt uns auf dem Wege der Deduction (Ableitung des Höheren aus dem Niederen) zur Wahrheit, d. h. zur Erkenntnis eines allgemeinen Seins, welches den Dingen zu Grunde liegt, und der ewigen Vorbilder, der Ideen, die sich in ihnen ausprägen; — das Wahlvermögen, das sich auf den Unterschied zwischen Gut und Bös bezieht, auf den Begriff des summum bonum. Es zeigt unser ganzes auf die Welt gerichtetes Denken die Idee des Einen absoluten Seins (ens absque omni defectu), zeigt, daß die sichtbare Welt eine übersinnliche, ur- und vorbildliche Welt exemplaritas in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem, ad illius aeternae artis repraesentationem (Bonaventura, Itinerarium mentis c. 3 ed. Hefele S. 322) zur Voraussetzung hat, daß unserem sittlichen Wollen die Idee eines höchsten Gutes zu Grunde liegt. So leitet die Reflexion auf den menschlichen Geist zur aeternitas, veritas et summum bonum hin und dadurch wiederum zum tiefern Eindringen in Gott selbst[2]). Ja es öffnet sich von da aus schon ein tieferer Blick in das Geheimnis der göttlichen Dreieinigkeit, sofern nämlich nach der bekannten sinnreichen Deduction der Scholastiker, die hier aufgenommen wird, die drei menschlichen Geisteskräfte memoria, intelligentia und voluntas eine psychologische Trias darstellen, welche ein Abbild der göttlichen ist, wie der menschliche Geist in dem göttlichen sein Urbild hat[3]). Es ist der Gedanke, daß Gott als Vater, indem er sich selbst

1) Auch hier viele und verschiedene Unterteilungen bei Richard und Bonaventura.

2) Das aevum, verum et bonum. Vgl. Stöckl, Bd. II, S. 906 ff.

3) Bonav. Itin. c. 3 (S. 324): dum mens se ipsam considerat per se tanquam per speculum consurgit ad speculandam Trinitatem beatam.

denkt, eben damit sich denkend objektivirt — und so sein absolutes Gleichbild, das ewige Wort, den Sohn erzeugt, beide aber in gegenseitiger Liebe im heiligen Geiste sich wieder begegnen und zusammenschließen. — Hugo nimmt an diesem Punkte auch die Menschheit hinein[1]), an deren wunderbaren Wegen und Geschicken die Spuren der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit hervorleuchten, und deren Totalität auf die göttliche scientia, praescientia und providentia (praedestinatio und praevisio) hinzeige. Durch diese Momente steigt der Lichtstrahl von oben zu uns herunter und erfüllt die Seele mit sehnsuchtsvoller Liebe zu dem ewigen Licht, welches die Weisen mit Bewunderung erfüllt, während es die Toren verwirrt. Es sind die ersten Flügelschläge der höheren geistigen Erhebung, die sich auf dieser dritten Stufe verspüren lassen.

b) Indessen wird in dem Bisherigen Gott doch nur erst nach der Ähnlichkeit mit unserem Geiste, per speculum betrachtet. Es gilt aber ihn als in nobis, in imagine, als in uns selbst seiend und wirkend zu finden, und dies geschieht auf der folgenden Stufe. Dazu aber reicht die bloße natürliche ratio, die ohnehin verdunkelte, lange nicht hin, vielmehr muß hier die Gnade der Offenbarung, die erleuchtende, erneuernde Gnade bereits das Auge wieder geöffnet haben. Diese Gnade ist in Christo geoffenbart erschienen. Er ist die Thür, durch die man eintritt[2]). Auf Seite des Menschen aber ist es der Glaube, die Liebe und die Hoffnung, wodurch man ihn erfaßt, vernimmt, erfährt, empfindet. Hier gilt es insonderheit sein Augenmerk auf die heil. Schrift zu richten, denn sie hat zum Gegenstand die Darstellung der Tugenden, durch welche der Geist des Menschen wiederhergestellt wird[3]). Damit treten wir auf den Boden der Mystik, der Contemplation im engeren Sinn, „welche mehr Sache des Gefühls und der Erfahrung

---

1) Richard und Bonaventura schon auf der vorigen Stufe.

2) Unde, quantumcunque sit illuminatus quis lumine naturae et sapientiae, non potest intrare in se, ut in se ipso delectetur in domino, nisi meditante Christo qui dicit: Ego sum ostium.

3) Bonaventura, Itiner. c. 4 (Hefele S. 330): Ad hujus autem speculationis gradum specialiter et praecipue adminiculatur consideratio sacrae scripturae divinitus immissae sicut philosophia ad praecedentem. Sacra enim scriptura principaliter est de operibus reparationis. Unde et ipsa praecipue agit de fide, spe et caritate, per quas virtutes habet anima reformari et specialissime de caritate.

ist, als der verständigen Betrachtung": magis est in experientia affectuali, quam in consideratione rationali; und hier beginnt auch deshalb schon die mystische, überschwängliche, bilderreiche Form der Darstellung, wie es denn gleich weiter heißt: „Wenn so die Seele den innern Sinn wieder erlangt, sodaß sie die höchste Schönheit (das summe pulchrum) sieht und das Höchst-Harmonische hört, das Höchst-Duftende riecht, das Höchst-Liebenswürdige umfaßt, das Höchst-Süße schmeckt, dann wird sie durch Andacht, Bewunderung und Freude zu geistigen Entzückungen (ad mentales excessus) geschickt. Sie wird wie eine Wolke aus Myrrhen und Weihrauch durch die Andacht, sie wird Morgenröthe, Sonne und Mond in der Bewunderung der Erleuchtungen, sie fließt über von süßester Wonne und wirft sich ganz auf ihren Geliebten (innixa totaliter super dilectum suum); der Geist wird hierarchisch und steigt nach jenem oberen Jerusalem auf, in welches niemand eingeht, wenn dasselbe nicht zuvor durch die Gnade in das Herz herabsteigt, was durch die theologischen Tugenden geschieht, durch Glaube, Liebe, Hoffnung, durch die Wonnen der geistigen Sinne und durch die hohen Entzückungen, — sie wird gereinigt, erleuchtet, vervollkommnet, ein Haus, in dem Gott wohnt, die Freundin, die Braut Christi des Hauptes. — — Die nähere Ausführung nimmt dann an diesem Orte den soteriologischen und ethischen Teil des Schriftinhaltes, versteht sich in der Form der herrschenden Kirchenlehre, die Lehre von der Schöpfung, vom göttlichen Ebenbild, von der Unsterblichkeit und vom Fall, von der Erneuerung und Rechtfertigung, von der gratia operans und cooperans, von Verdienst und Lohn in sich auf[1]), — aber nicht in ihrer scharf ausgeprägten scholastischen Form, sondern in freierer praktischer Weise und so, daß sie zum integrierenden Moment des Ganzen der mystischen Contemplation werden. Wie einfach und schön bahnt sich z. B. Richard den Übergang dazu, wenn er gleich am Anfang bemerkt: Primum ergo est in hac consideratione, ut rediens ad te ipsum intres cor tuum, discas aestimare spiritum tuum. Discito, quid sis, quid fueris, quid esse debueris, quid esse poteris. Quid fueris per naturam, quid modo sis per culpam, quid esse debueris per industriam, quid adhuc esse possis per gratiam, etc.

1) Richard zusammenfassend die Lehre von der creatio, justificatio und glorificatio hominis.

So kämen alle diese Lehrstücke unter den Gesichtspunkt der Selbsterkenntnis des Christen zu stehen, sie erschienen, der Intention nach, als Thatsachen der Erfahrung, wenn sie wären ausgeführt worden. Aber dies ist eben nicht der Fall. Gerade an diesem Punkt sind unsere Mystiker sehr lückenhaft, weil sie das Hiehergehörige in ihren großen, scholastischen Werken darstellen[1]). Dagegen flechten sie eine Reihe der seltsamsten und willkürlichsten Reflexionen über die hierarchia coelestis des Areopagiten ein.

3) Nun aber die beiden obersten Stufen, quae circa summa et divina versantur. Zu ihnen bildet die vorige den Übergang; denn die Vertiefung in das eigene Selbst führt sofort über dasselbe hinaus zu Gott: qui se ipsum interius intrans et intrinsecus paene transcendit, ille veraciter ad Deum ascendit. Da kommt es zur unmittelbaren Contemplation des Göttlichen. Es gilt dasselbe nicht mehr blos in seinem Reflex, sondern in seinem Ansichsein zu fassen. Das Organ dafür ist die intellektuelle Anschauung, die auf der höchsten Höhe in den excessus mentis übergeht. Nichts ist schwerer als dies, weil es der äußersten intellektuellen und ethischen Virtuosität bedarf. Es muß das Denken durch Übung gelernt haben von allem Sichtbaren, von allem Einzelnen völlig zu abstrahieren und sich in Andacht ganz auf den Einen Punkt zu concentrieren, es bedarf der radikalen Reinigung der Seele nicht nur von allem Sinnlichen, sondern auch von aller Eigenheit, des Herausgehens des Geistes aus sich selbst (alienatio, sublevatio mentis). Gingen bis daher die beiden Wege, der theoretische und der praktische, noch neben einander, jetzt müssen sie in Eins zusammenfließen. Die oberste Stufe der Liebe und der excessus mentis sind nur die zwei Seiten desselben mystischen Aktes; während in jenem der Geist, das Auge gegen alles Äußere schließend, sich in die Tiefen der Gottheit versenkt, zerfließt er in der Glut der Liebe gleichsam in Gott[2]).

In der Beschreibung dieser höchsten Akte entfaltet die Mystik ihre ganze Innigkeit, Glut und Schönheit, aber eben hier erreicht sie auch den Punkt, an dem sie wie trunken über die Grenzen der

---

1) Hugo in der Summa sententiarum und in der Abhandlung de sacramentis, Richard: de Trinitate L. VI, Bonaventura im großen Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und im schönen Breviloquium.

2) Vgl. Richard de gratia contemplationis IV, 15. 16. V, 7. 8.

Nüchternheit und ethischen Besonnenheit hinausschreitend, in Gefahr gerät, wie die eigene Persönlichkeit in Gott zu verlieren, so die Persönlichkeit Gottes in ein unendliches Abstractum, das reine Sein aufzulösen.

Davon einige Proben. Im Anschluß an eine Stelle des Dionysius Areopagita, wo es von den Seraphim heißt, es sei in ihnen etwas Beweglich-Lebendiges, etwas Heißes und Scharfes (calidum et acutum) und etwas Überwallendes (superfervidum intentae motionis) sagt Hugo[1]: „das Alles ist in der einen Liebe und ist die eine Liebe. Willst du wissen, daß die Liebe Leben ist? Höre jenen Liebenden und Geliebten die Liebe empfehlen: „wer nicht liebet, der bleibet im Tode", also ist die Liebe Leben; und welches Leben? „Die Liebe höret nimmer auf." Wenn sie aber nimmer aufhört, so ist sie ewiges Leben. Und wo war je die Liebe ohne Glut? Höre jene Wanderer, die mit Jesu gingen und ihn nicht kannten: „Brannte nicht unser Herz in uns, da er mit uns redete auf dem Wege?" Freilich, das Scharfe hatten sie noch nicht, weil sie ihn noch nicht erkannten . . . aber es kam hernach hinzu, nachdem sie ihn erkannt. Das Scharfe bezeichnet das brennende Verlangen, das nach dem Geliebten zieht, das tief ins Innerste eindringen will, um da zu sein, wo das Geliebte selber ist, um mit ihm und in ihm zu sein . . Es gibt wohl eine Liebeswärme, die gleichsam nur in der Ferne glüht, indem sie ihren Gegenstand nicht in der Gegenwart schaut und besitzt; aber die völlige, hierarchische Liebe ist das noch nicht; die dringt, das ist ihre Schärfe, Alles übersteigend in den Geliebten selbst ein. Die Liebe will dich eines mit dem Geliebten machen (unum te facere cum ipso), darum dringt sie durch alles durch und nähert sich, so viel sie kann, dem Einen . . Daher heißt es dort cantic. cant. 3, 4: „Ich fand den, den meine Seele liebt und halte ihn und will ihn nicht lassen bis ich ihn bringe in meiner Mutter Haus, in meiner Mutter Kammer." Er wird also bei dir eingehen, wenn du bei ihm eingehst. Denn dann gehst du bei ihm ein, wenn er bei dir eingeht, wenn seine Liebe zu deinem innersten Herzen dringt. Er darf nicht draußen stehen bleiben vor deiner Thüre, sondern er muß — das Größte

1) Commentarii in hierarch. coelestem l. VI, p. 1037 (Migne), nach der schönen Übersetzung Liebners S. 344.

und Höchste was die Liebe gibt — er muß eingehen in dein Brautgemach und bei dir ruhen; „in meiner Mutter Kammer“ heißt es vielleicht, weil da die Liebe zärtlicher und ihr Spiel süßer sein kann, — dann muß aber auch dein ganzes Wesen weich werden und zerfließen im Feuer der Liebe, damit nichts Hartes und Widerstrebendes in dir sei und du ganz durchdrungen werdest. So wirst du nun die Kraft der Liebe verstehen, wenn sie überhaupt verstanden werden kann: Denn die Liebe ist höher als alles Wissen und Verständnis, es wird mehr geliebt als begriffen; die Liebe dringt da hinein, wo das Wissen draußen bleiben muß ... Ihre Tendenz, ihr Verlangen ist: intrare in ipsum (dilectum) et esse cum ipso, et tam prope, ut, si fieri possit, hoc idem ipsum sit, quod ipse. Und doch ist das noch nicht die höchste Höhe, — die höchste Höhe, das Überwallende, ist dies, daß die Liebe sich selbst verachtend, sich selbst (als subjektive Bewegung des Gemüts) ganz zurückhaltend — aus sich selbst herausgeht und von sich selbst ausgeht (expelli incipiat et exire etiam a se) — also daß der Liebende sich selbst vergißt und verläßt, sein ganzes Denken und Verlangen ist nicht mehr sein; denn er denkt nur und lebt nur in dem Einen, den er liebt“.

Dies die Ekstase: ecstasis est deserto exteriori homine sui ipsius supra se elevatio ad superintellectualem divini fontis amorem.

Ganz entsprechend wird die intellektuelle Seite derselben geschildert, z. B. von Hugo de arca mor. III, 7: „Nachdem der Rost der Sünde von dem Feuer der Buße verzehrt worden ist und nun jener innere Glanz im Herzen zu strahlen anfängt, dann wird alsbald der Geist auf eine hohe Warte der Anschauung gestellt und schaut da, gewissermaßen über sich selbst hinausgehoben, eine helle lichte Gegend, ein neues Land von ferne, wie er es zuvor noch nie gesehen und gekannt. Verwunderung ergreift den Schauenden; er blickt mit Schmerz auf die alte Finsternis, in der er gelegen, und mit Verwunderung auf die lichte Höhe, der er zustrebt. Er strengt sich an, er eilt, steigt, wächst in der Sehnsucht, und wie jene Rauchsäule, je höher sie kommt, immer dünner wird, so wird er, je mehr er sich über den Nebel der irdischen Luft hinauf dem Himmel nähert, ganz geistig und entzieht sich zuletzt ganz den irdischen Blicken, indem er entrückt der Begierde nach äußerlichen Dingen im gehei-

men Schauen des Antlitzes des Herrn seine Befriedigung findet" (intus in abscondito facie Domini gloriatur). Es ist das eine Erhebung über alles Sinnliche und Übersinnliche, über Seiendes und Nichtseiendes, über alles begriffliche Wissen, ein Eintritt in ein heiliges Dunkel, ein anbetendes, bewunderndes Schauen: spiritus noster . . . . quadam ignorantia docta supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum [1]).

Nur in seltenen Momenten, und auch da nur wie ein Vorgeschmack der künftigen Herrlichkeit treten diese höchsten Stufen, die sich wieder in zwei teilen, für den Mystiker ein.

Der Gegenstand, mit dem sie es zu thun haben, ist über die Vernunft (supra rationem), obwohl auf der ersteren noch nicht wider die Vernunft. Denn wenn auch ihre Objekte nur aus göttlicher Offenbarung und nur aus dem inneren Licht der Gnade der Seele aufgehen, so sucht und weiß doch die Vernunft das so Empfangene hernach durchs Nachdenken sich zum Verständnis zu bringen. Auf der letzten (6.) Stufe gehet es scheinbar auch gegen die Vernunft, weil hier alle Vermittlungen zurücktreten (Richard). Näher angesehen ist es ein zwiefaches, worin sich die Contemplation auf diesen obersten Stadien bewegt: das absolute Sein und das absolut Gute[2]). Der erstere Punkt machte den Mystikern, namentlich Bonaventura, die größte Schwierigkeit. Denn es galt hier einen Begriff des reinen Seins (ipsum esse) zu gewinnen, welches einerseits das Gegenteil des Nicht-Seins, die Negation desselben, also das wahre Sein ist, als solches Grund und Ursach alles Seienden, andererseits aber auch nichts von allem Seienden, also die Negation des Seins, das allereinfachste, leerste Abstraktum[3]).

An diesem Punkte scheint nun die Mystik auch nach der objektiven Seite derselben Gefahr zu erliegen, die ihr (wie oben bemerkt) auf der subjektiven drohte[4]); wie hier die Auflösung des menschlichen Selbst, so dort der göttlichen Persönlichkeit. Allein ihr christ-

1) Bonaventura, Breviloquium V cap. 6 (ed. Hefele S. 188).

2) Richard a. a. O. IV, 18. 19. Bonaventura, Itinerarium mentis cap. 5. 6.

3) Richard a. a. O. IV. V. Bonaventura itin. mentis c. 7: . . ad unitatem restitui ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam.

4) Vgl. noch Richard a. a. O. IV, 22, wo es von dem excessus heißt: quando humana mens ab illa divini luminis immensitate absorpta, summa sua oblivione sopitur.

licher Sinn sucht beide Abwege zu vermeiden. Hugo bestimmt die Vergottung, im Unterschied von der des Dionysius, als deiformitas, deisimilitudo, unificatio [1]), auch Richard und Bonaventura wollen die Ekstase nicht als einen Stand des Unbewußtseins gedacht wissen [2]) und was das Entscheidende, beide schreiten von jener abstrakten Einheit durch den Mittelbegriff des absolut Guten fort zur Trinität. Das absolute Sein ist auch das absolut Gute, das Wesen des absolut Guten aber Selbstmitteilung, Selbstausströmung, — Liebe. — Diese von Richard in der Form der Scholastik entwickelte (L. VI de Trinitate), dem Gehalte nach mystische, sinnreiche Theorie reproduciert Bonaventura im sechsten Capitel des Itinerarium: das höchste Gut wäre Gott nicht, wenn er sich nicht selbst mitteilte, und zwar ganz und völlig. Denn das ist die Natur der unendlichen Liebe. In dem Sohne setzt sie sich ihr gleichwesentliches, gleichvollkommenes Objekt. Aber darin erreicht sie ihr Ziel noch nicht. Die gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes verlangt auch einen Mitgenossen ihrer Liebesseligkeit (condilectum amoris), und eben dies ist der heilige Geist. So haben wir hier die höchste Einheit zugleich mit dem persönlichen Unterschied. Ein wunderbarer Gedanke. Quis ad tantorum mirabilium adspectum non consurget in admirationem? Und doch ist das noch nicht das Höchste. Das höchste Wunder ist die Einigung Gottes und des Menschen, vorgebildet in den zwei Cheruben über dem Gnadenstuhl. „In dieser Betrachtung ist die Vollendung der Erleuchtung des Geistes. Indem da der Geist in Christo, dem Ebenbilde Gottes, unsere so wunderbar erhobene, so unaussprechlich geeinte Menschheit contempliert, hineinsehend zugleich in das Erste und Letzte, Höchste und Niedrigste, Peripherie und Centrum, Schöpfer und Geschöpf, — ist er schon mit Gott zu dem Vollkommenen gekommen, auf der Höhe des sechsten Tagewerks angelangt, und es erübrigt nichts mehr als der Sabbath der Ruhe, an welchem durch den excessus mentis der menschliche Geist ruht von jedem Werke, das er vollbracht hat."

Damit stehen wir am Ende. Nachdem wir Gott außer uns in der Natur durch seine Fußtapfen, in uns im Bilde, über uns in

1) Liebner 347. Vortrefflich schon Bernhard de diligendo Deo 10, § 28; Ep. 107, 5; in cant. cantic. 71, 9. 10. Vgl. oben.

2) Stöckl I, 382. II, 913—915.

sich selbst und in Christo dem Gnadenstuhle mit uns geeint geschaut haben, sind wir angelangt an dem lichten Dunkel des Allerheiligsten. Hoc est mysticum et secretissimum. „Niemand weiß es als der es empfängt, niemand empfängt es als der es ersehnt, niemand ersehnt es als wen das Feuer des von Christo gesendeten Geistes im tiefsten Inneren entflammt. Da vermag die Natur nichts, wenig der Fleiß und die Forschung, aber viel die Salbung, — wenig die Sprache, gar viel die innere Freude, wenig selbst Wort und Schrift, alles aber Gottes Gabe, d. h. der heilige Geist . . . Fragst du wie solches geschieht? erkundige dich bei der Gnade nicht bei der Lehre, bei der Sehnsucht nicht beim Intellekt, beim Seufzen des Gebetes, nicht beim Studium des Lesens, bei dem Bräutigam nicht bei dem Lehrer, bei Gott nicht beim Menschen, beim Dunkel nicht bei der Helle, nicht beim Licht, sondern beim Feuer, welches ganz entflammt . . . . und in Gott führt . . Nur durch den Tod des natürlichen Lebens geht der Weg zu Gottes Leben . . . . Sterben wir also und gehen wir ein in die Finsternis . . . . gehen wir mit dem gekreuzigten Christus aus dieser Welt zum Vater, damit wir, nachdem wir ihn geschaut, mit Philippus sagen: Es genüget uns. Hören wir wie Paulus das Wort: Laß dir an meiner Gnade genügen; jauchzen wir mit David: Gott meines Herzens Trost und mein Teil in Ewigkeit! Gelobet sei Gott in Ewigkeit, und alles Volk sage Amen, Amen.“ [1])

Dies der Abriß des Systems. Wie fragmentarisch und mangelhaft es auch ausgeführt ist, man erkennt doch die Kühnheit der Anlage. Es ist der Gedanke einer universalen Wissenschaft, welche auf der christlichen Erfahrung, auf der Lebensgemeinschaft mit Gott ruhend, alle Kräfte und Thätigkeiten des menschlichen Geistes in ihren Dienst nimmt, alle menschlichen Wissensgebiete in ihren Bereich zieht, und durch all diese Momente als durch eben so viele Faktoren hindurch stufenweise fortschreitend, aufsteigt bis zur unmittelbaren Erkenntnis und Gemeinschaft des letzten Grundes und Prinzipes.

2. Der Heilsweg nach den deutschen Mystikern.

Wir haben endlich noch die Aufgabe eine Übersicht über die Anschauungen der deutschen Mystik zu geben. Wie parallel mit der

1) Bonavent. Itiner. c. 7 (S. 347—349).

erblühenden Scholastik eine reiche Entfaltung der mystischen Litteratur geht, so ist auch die von ihrem Höhepunkt sich herabbewegende Scholastik begleitet gewesen von einer schönen Blüte mystischer Litteratur. In deutscher Sprache wandte man sich in den mystisch angeregten Kreisen, in Predigten und Traktaten an die Gemüter der Frommen oder der Gottesfreunde [1]). Besonders war es der Dominikanerorden, welcher nach dieser Seite hin Großes geleistet hat. Zu ihm gehören die bedeutendsten Schriftsteller der deutschen Mystik, Eckhart, Tauler und Seuse. Diesem Umstande entspricht die Thatsache, daß die Dogmatik dieses Litteraturkreises beherrscht ist von den Gedanken des Thomas von Aquino. In der Lehre von Gott und von Christus, in der Gnaden- wie in der Sakramentslehre begegnen wir immer wieder den Einwirkungen des Thomas. Auch hier liegt das Eigentümliche der Mystik nicht in einer besonderen Gestaltung der theologischen Lehre. Es kommt ihr vielmehr darauf an, das Verhältnis der Seele zu Gott und den Weg, auf welchem dieselbe zur Vereinigung mit Gott gelangt, zu schildern. Und hierin differieren diese Männer nicht mit dem was ein Scholastiker, wie Albert der Gr. in seinem de adhaerendo Deo liber dargelegt hat. Dieser Gedankenkreis wird es nun sein, auf welchen wir im Zusammenhang der Dogmengeschichte unser Augenmerk zu richten haben. Es ist selbstverständlich, daß im Einzelnen bei den Mystikern verschiedene Ansichten und Meinungen nachzuweisen sind. Es ist ein Unterschied zwischen dem spekulativen Schwung Meister Eckharts und der pastoralen Weisheit Taulers, zwischen Seuses minneinnigem Sinnen und der heiligen Einfalt der deutschen Theologie und des Thomas a Kempis. Aber alles in allem vermögen wir auch hier ein Durchschnittsbild zu zeichnen.

---

1) Nach dem herrschenden Sprachgebrauch der Mystiker sind die „Gottesfreunde“ nicht etwa eine besondere organisierte Vereinigung, sondern die Frommen, die Christo ernstlich nachfolgen, wie z. B. Matthäus oder Martha (Tauler, Predigten f. 155^{va} Eckhart, ed. Pfeiffer S. $51_{,11}$); ihr Haupt ist Christus (fol. 86^{va}), sie leben in Frieden (88^{vb}). Sie stehen im Gegensatz zu den Sündern (f. 155^{va}) oder den Freigeistern (Theol. deutsch, Vorrede S. 1). Es sind die „guten Menschen“ (Tauler f. 70^{rb} verglichen mit der folgenden Seite), zu denen Seuse sich wie alle anderen Frommen rechnet (ed. Denifle I, S. 211. 212. 617. 51, vgl. Tauler f. 148^{rb} 100^{rb} 87^{ra} u. f.). Ebenso braucht das Wort Zwingli WW. I, S. 244. 171.

Wir werden dieses im Folgenden nach dem aufgestellten Gesichtspunkt zu thun versuchen[1]).

1) An Litteratur kommt für die folgende Darstellung in Betracht: Die deutschen Mystiker ed. Pfeiffer, 2 Bände 1845. 1857. Band 2 enthält die deutschen Schriften, Predigten und Traktate Eckharts. „Traktat von den zwei Wegen", von Preger edirt und Eckhart zugeschrieben, Zeitschrift für die histor. Theol. 1864, S. 166 ff. Außerdem finden sich Stücke von Eckhart in der Zeitschr. f. deutsches Altertum Bd. XV, S. 373 ff., in der Allemania Bd. III, S. 14—45; in der Germania Bd. VIII, S. 223 ff.; bei Wackernagel, altdeutsche Predigten und Gebete (Basel 1876) S. 156—179. — Taulers Predigten werden nach der Ausgabe Basel 1521 citirt. — Seuse in Denifle's Ausgabe Bd. I, München 1880. Die Briefe Heinr. Susos ed. Preger, Leipzig 1867. — Das früher fälschlich Tauler unter dem Titel „Nachfolgung des armen Lebens Christi" beigelegte „Buch von geistlicher Armut" edirte Denifle mit trefflicher Einleitung, München 1877. — Traktat eines ungenannten Mystikers bei Greith, die deutsche Mystik im Predigerorden (Freiburg i. Br. 1861) S. 96 ff. (der Traktat ist zum großen Teil aus Eckhartschen Stellen zusammengesetzt). — Ruusbroecs Werke sind in 6 Bänden herausgegeben, Gent 1858 ff. Vier seiner wichtigsten Schriften edirte A. v. Arnswaldt, Hannover 1848. — Theologia deutsch ed. Pfeiffer, 3. Auflage, Gütersloh 1875.

Im Übrigen sind zu vergleichen die Gesammtdarstellungen in Greith's oben angeführtem trefflichen Buch. Böhringer, Die deutschen Mystiker, Zürich 1855. Preger, Vorarbeiten zu einer Gesch. der deutschen Mystik in der Zeitschr. für hist. Theol. 1869, S. 4—145. Preger, Gesch. der deutschen Mystik im Mittelalter Bd. I. II, Leipzig 1874. 1881. Dazu s. Denifle in den histor.-polit. Blättern Bd. 75, S. 679 ff. 771 ff. 903 ff. Denifle hat hier, wie späterhin öfters, mit Recht die Abhängigkeit der Mystik von der Scholastik betont. — Denifle, Das geistliche Leben, Blumenlese aus den deutschen Mystikern und Gottesfreunden, 3 Aufl., Graz 1880, enthält eine ungemein reichhaltige systematisch geordnete Sammlung von Stellen. — An Einzeldarstellungen kommen in Betracht: Bach, Meister Eckhart, Wien 1864; Lasson, Meister Eckhart, Berlin 1868; Denifle, Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre in dem Archiv für Litt.- und Kirchengesch. des Mittelalters Bd. II, S. 417 ff. Hier behandelt Denifle auf Grund einer Reihe von ihm aufgefundener lateinischer Schriften Eckharts die Lehre desselben, besonders seine Gotteslehre, und erweist die Abhängigkeit Eckharts von Thomas. Auf S. 553—615 hat Denifle einen Teil seines Fundes drucken lassen. — Über Tauler handelt C. Schmidt, Johannes Tauler, Hamburg 1841. Außerdem ist zu vergleichen Denifles Einleitung zu dem „Buch v. geistl. Armut", sowie Denifle, Taulers Bekehrung, Straßburg 1879. — Ritschl, Untersuchung des Buches von geistl. Armut in der Zeitschrift für Kirchengesch. Bd. IV, S. 337 ff. weist nach, daß jenes Buch nicht

Für das Verständnis des Folgenden wird es förderlich sein einen Blick auf die Lehre des Thomas über die vita contemplativa und die vita activa zu werfen. Mit diesen längst geläufigen Formeln [1]) bezeichnet die Scholastik die beiden Formen, die das christliche Leben annehmen kann. Die vita contemplativa ist die höhere genußreichere Stufe des Lebens, indem hier die Liebe sich vor Allem auf Gott richtet, während in der vita activa dieselbe vorzüglich den Menschen gilt. Ferner wird die erstere mit dem edelsten Organ des Menschen, mit dem Intellekt, erlebt, während die vita activa, welche alle agibilia umfaßt, in der Ausübung der virtutes morales besteht. Sie muß aber dem contemplativen Leben vorangehen, indem sie auf dasselbe vorbereitet und in dem Menschen die erforderliche innere Ordnung herstellt. Auch das contemplative Leben kann dauernd sein, denn, obschon die höchste Stufe desselben oder die Schauung immer nur für kurze Zeit eingehalten werden kann, so können die niederen Akte eines beschaulichen Lebens den Menschen doch immer fort beschäftigen. Dabei aber wird die Berechtigung eines dauernd aktiven Lebens klar und deutlich anerkannt, indem die Versehung des irdischen Berufes, sowie die Leitung der Kirche ein solches notwendig machen. Übrigens gelte diese Unterscheidung nur a parte potiori [2]).

Diesem Schema ordnet sich auch die mystische Einteilung des Lebens ein. Wie die Scholastik ausdrücklich den Wert und die Be-

---

eine Einheit, sondern ein Conglomerat von Traktaten sei, wobei S. 1—22 und S. 93—119 die Grundschrift bilde. — Über Ruusbroec ist außer der Darstellung von Böhringer auch Engelhardt, Richard v. St. Vict. und Joh. Ruusbr. (Erlangen 1838) zu vergleichen. Über die Brüder des gemeinsamen Lebens s. Hirsche, PRE. II, 678—760, worin eine lehrreiche Darstellung der Mystik jenes Kreises. — Über die Theologia deutsch s. Plitt in der Zeitschr. für luth. Theologie 1865, S. 49 ff. — Sonstiges sehe man in dem sehr ausführlichen Litteraturverzeichnis in Überweg, Gesch. der Philosophie Bd. II, § 38.

1) Vgl. z. B. Augustin, Serm. de script. 103. 104. (Migne 5, 613 f. 617). Serm. de temp. 256 (Migne 5, 1188 f.). De consensu evangelist. l. I c. 1 §. 8. Vgl. de civit. Dei XIX c. 2. 19. — Gregor d. Gr. Moral. VI c. 37 § 61 (Migne 75, 764 B); VI, c. 37 § 60; XXVIII, c. 13 § 33 (Migne 75, 764. 763; Bd. 76, 467); Homil. in Ez. l. II h. 2 § 10; l. I h. 4 (Migne 76, 954. 809). — Isidor v. Sevilla Sentent. l. III, c. 15.

2) Thomas, Summa II. II, qu. 179—182.

deutung des aktiven Lebens anerkennt, so thun es auch die Mystiker. Indem aber die Betrachtungen derselben auf das Ziel der Contemplation gerichtet sind, tritt jenes nur nebenbei hervor [1]). Aber es fehlt nicht. Wer die mystische Lehre aus eigener Erfahrung nicht begreift, der „halte sich an die gemeine Lehre der Christenheit als man viel gute einfältige Menschen sieht, die in löblicher Heiligkeit lauben, denen doch hiezu nicht gerufen ist" [2]). Ja dieses aktive Leben des täglichen Berufes ist von Tauler in Wendungen, die an Luther erinnern, gepriesen worden: „Wisset, daß mancher Mensch mitten in der Welt ist und hat der Mann Weib und Kind und die Frau Mann und Kind, und sitzt etlicher Mensch und macht seine Schuhe und ist seine Meinung zu Gott sich und sein Kind zu ernähren. Und etliche arme Menschen aus einem Dorf gehen misten und gewinnen ihr Brot mit großer Arbeit und denen mag es doch geschehen, daß sie hundertmal besser fahren, wenn sie einfältiglich ihrem Beruf folgen denn den geistlichen Menschen, die auf ihren Beruf nicht acht haben" [3]). Also zweierlei Leben gibt es, das Leben der einfältigen schlichten Leute, die getreu dem Glauben und den Geboten der Kirche, in ihrem täglichen Beruf hinleben, und das contemplative Leben, welches, auf das Irdische verzichtend, dem höheren Ziel der unmittelbaren Vereinigung mit Gott zustrebt und deshalb nicht allen zugänglich ist.

Sehen wir nun näher zu, so finden wir, daß auch die deutschen Mystiker das Leben in dreifacher Abstufung darstellen. Es ist der Weg der Reinigung, der Erleuchtung und der Vereinigung, welchen die Seele zu gehen hat [4]). Seuse spricht dieses am prägnantesten aus: „Ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo und überbildet in der Gottheit" [5]). In dem ersten Grad wird der Mensch in das inwendige Leben eingeführt, indem er sich zu den Werken und Gaben Gottes kehrt, er wird durch dieselben von Gott angelockt. Im

1) Vgl. Preger I, S. 430.

2) Seuse ed. Denifle S. 556. Eckhart ed. Pfeiffer S. 498.

3) Tauler fol. 117^{rb} f., vgl. die herrliche (erste) Predigt am 10. Sonntag p. Trin. fol. 94^{v} f.

4) Theol. deutsch S. 50. — Jene Formel nach Dionysius Areopagita, de hierarch. eccl. c. 6 p. 3 § 5, Migne Gr. 3, p. 536.

5) S. 248.

anderen Grade handelt es sich um die Armut des Geistes. Nachdem der Mensch gestärkt wurde durch die Süßigkeit und da er nun nicht mehr ein geistliches Kind ist, so gibt Gott ihm das harte Roggenbrot der Leiden, sodaß er nicht aus noch ein weiß. Der dritte Grad ist die Überfahrt in ein gottförmiges Wesen. Nachdem der Mensch unter dem Druck des Kreuzes wohlbereitet ist, thut Gott ihm den Mantel von den Augen und es geht dem Menschen die Sonne auf und ist ihm, als ob er aus dem Tode lebendig geworden[1]). Ist der Mensch auf der ersten Stufe ein treuer Knecht, so auf der zweiten ein Freund Gottes, auf der dritten ein Sohn Gottes[2]).

Diese Entwicklung des christlichen Lebens darzustellen und dadurch zu einem solchen Leben anzuregen ist das Absehen der mystischen Traktate und Predigten. Dieses wird es daher sein, was wir weiter zu betrachten haben. Im Übrigen liegt es in der Natur der Sache, daß diese drei Wege einander nicht absolut ausschließen, sondern daß der eine hinübergreift in den andern, sodaß auch der, welcher auf der höchsten Stufe steht, der Mittel bedarf, deren er auf der ersten benötigt war. Daher sind Wiederholungen fast unvermeidlich.

1. Der Mensch muß entbildet werden von der Kreatur. Die Schilderung dieser Stufe führt keine wesentlichen Unterschiede zu dem ein, was von jedem Christen verlangt werden konnte und verlangt wurde. Das Leben ist ein wirkendes[3]) in diesem Grade, nur daß die Mystiker darauf aus sind in demselben die Ansätze zu einer weiteren Entwicklung aufzuzeigen. In die Höhe! ist die Losung, empor gilt es streben aus dem strudelnden Meer der Welt mit ihrer Sorge und ihrer Lust[4]). Dem kommt entgegen jene Sehnsucht im Menschenherzen, von der Augustin das bekannte unsterbliche Wort gesprochen. Seuse schreibt: „Minniglicher zarter Herr, mein Gemüt hat von meinen kindlichen Tagen an etwas gesucht mit einem eilenden Durst, Herr, und was das sei, das habe ich noch nicht vollkommen begriffen. Herr, ich habe ihm nun manch

1) Tauler fol. 87^r. 88^r. 35^v.

2) Ruusbroec von dem blinkenden Stein c. 6—8 (WW. Bd. VI, S. 208 ff.), vgl. Zierde der geistl. Hochzeit I Prol. Bd. VI, S. 4.

3) Ruusbroec VI, S. $4_{,9}$. $50_{,8}$.

4) Tauler fol. 87^{vb}.

Jahr hitziglich nachgejagt, und es konnte mir noch nie recht werden ..... Herr, ich wollte es in den ersten Tagen meiner Kindheit in den Kreaturen suchen ... aber je mehr ich suchte, desto weniger fand ich, und je näher ich ging, desto mehr entfernte ich mich von demselben, denn von einem jeglichen einblickenden Bild hatte ich ein Einsprechen, ehe daß ich es gänzlich versuchte oder mich mit Ruhe darauf ergab, also: Ich bin nicht das, was du suchest." So findet die Seele in allen Dingen der Erde keine Ruhe und keine Befriedigung. — Und wenn es nun Ernst im Menschen wird und er sich ganz Gott zu ergeben beschließt, dann treten Hindernisse von allen Seiten ein. In ihm selbst wird eine Stimme laut, es sei doch zu schwer sich von allem zu trennen, und das Urteil der Leute stimmt dem bei: „was sonderliche Weise hast du angenommen?" oder „ein gewöhnliches Leben wäre das sicherste"[1]).

Was thut der Mensch denn im Einzelnen auf dieser Stufe? Er kehrt sich ab von der Welt und ihren Interessen, er liegt dem Gebet ob, er gibt sich tugendlichen Übungen hin den Leib dem Geist unterthänig zu machen[2]). So strebt der Mensch der wahren geistlichen Armut zu, die aber das Lassen alles äußeren Gutes nicht notwendig in sich schließt[3]). Die Mittel, durch welche der Mensch auf dieser wie der folgenden Stufe unterstützt wird, sind die Gnadenmittel der Kirche[4]). In dieser Hinsicht bewegen sich die Mystiker auch durchaus in den Bahnen der Theologie ihrer Zeit. Der Zweck der Sakramente ist die Gnade je und je in der Seele neu zu erzeigen und zu wirken[5]). Besonderes Gewicht wird auf das Abendmahl gelegt. Hier werden durch die leibliche Gegenwart des Herrn die Sinne gesammelt und geeinigt, aufgerichtet und gekräftigt[6]).

---

1) Seuse S. 15. 22. 17.

2) Seuse S. 297.

3) Vgl. Denifle in der Einleitung zum „Buch v. geistl. Armut" S. XVII ff.

4) Tauler fol. 65va: Liebenn kinder, nun söllend ir mich nicht begreyffen, das ir sprechent: Ich habe eüch das sacrament oder das wort gottes verbotten, wissend in den ersten zweigen graden ward nie kein ding nützer zu warem lebendigen fürgange, zu seligem götlichen lebenn als das heilig sacrament unnd das wort gottes, dis zwey seind über alle ding, daß ist war. Vgl. Eckhart Pf. S. 565. Ruusbroec VI, S. 6. 19 f. 25 f.

5) S. z. B. Eckhart S. $328_{,12}$.

6) Eckh. S. $565_{,33}$. Tauler fol. 61 ff. Ruusbroec III, 153 ff. Es ist

Ferner wird der Mensch auf das Bußsakrament gewiesen. Es gilt nicht blos beichten, sondern man soll auch Genugthuung in Werken leisten [1]). Weiter kommt auch hier in Betracht die Einwirkung, welche die Erwägung der Liebe Gottes im Sünder hervorbringt. Daß Gott uns aus seinen Feinden zu seinen Freunden gemacht, ist ein größeres Wunder als es die Erschaffung eines neuen Erdkreises wäre [2]). Wie sehr müssen wir um deswillen Gott lieben. Ja selbst jede Sünde wird, wie es eben dort heißt, sofern sie uns an jene Liebe noch mehr bindet, uns in der Liebe zu Gott fortschreiten lassen. Ferner kommt als Mittel zum Fortschritt in diesem Lebensstand das Gebet in Betracht [3]). Indem aber der Mensch so unter der Leitung der Gnade fortschreitet, bleibt ihm der Kampf wider die Mächte des Bösen nicht erspart. Wider die Anfechtungen von Teufel, Welt und Fleisch hat er sich zu bewahren und zu bewähren [4]).

Es ist also das Ziel dieses Weges die Reinigung. „Die reinigunge gehöret zu dem anfâhenden oder dem bûßenden menschen und geschiet in drîerlein wîse: mit rewe und leit umb die sunde, mit ganzer bîchte, mit volkomer bûße" [5]). Es gilt sich geistig frei

auch auf diesem Punkt deutlich, daß die Mystiker keine zweite Theologie neben der allgemeinen scholastischen führen. Es ist die Transsubstantiation, welche auch sie lehren. Vgl. z. B. Seuse S. 453: „ist das nicht ein ebenso großes Wunder Himmelreich und Erdreich und alle Kreatur aus nichts zu schaffen als das Brot in mich unsichtlich zu verwandeln?" spricht die ewige Weisheit. Vgl. Denifle z. d. St. — Ruusbr. III, S. 153—154: Siet aldus hebdi eñ forme ons Sacraments: die materie das is broet eñ wijn, die forme dat sijn die woerden ons Heren .... Want doen hi sprac „dit is mijn lichame" doen verwandelde hi die substancie des broets in die substancie sijns lichamen. Dasselbe thut jeder Priester in der Consekration S. 175,$_{23}$: En inder consecracien overmits die cracht Gods, verwandelt die substancie des broets in die substancie de lichamen ons Heren. Vgl. auch Böhringer a. a. O. S. 593 ff. Lasson S. 325 ff. Denifle, Das geistl. Leben, S. 365 f.

1) Tauler f. 100va. 123^{rb}. Theol. deutsch S. 50. Eine Reihe von Stellen bei Denifle a. a. O. S. 84 ff.

2) Eckhart S. 557. Zum Gedanken vgl. Bernhard in Cant. Serm. 20 § 2.

3) Vgl. z. B. Ruusbroec, Von sieben Stufen c. 7, Bd. IV, S. 21 f.

4) Ruusbroec, Zierde der geistl. Hochz. I c. 23 (Bd. VI, S. 41 ff.). Tauler f. 135^{vb}.

5) Theol. deutsch c. 14 S. 50.

machen von allem äußeren Wesen „als Abraam ließ den esel und den knecht daniden an dem berg, da er got opffern solt, vnd er gieng allein vff in die höhe deß bergs mit seinem sun. Also laß den vihelichen menschen (der wol ein Esel ist) vnd den knecht, das ist die natürlichen vernunfft an den berg dises vffgangs, aber da sol sy bleiben, vnd laß dise beid da niden vnd gee allein vff mit dem sun das ist mit dem gemüt in dz heilig der heiligen" [1]). Dieses war das erste Stadium des Weges.

2. Der Mensch muß gebildet werden mit Christo. Das ist der notwendige Durchgang zu der höchsten Stufe der unmittelbaren geistigen Vereinigung mit Gott. Schon Augustin folgt der Regel: Ambula per hominem et pervenis ad Deum. Per ipsum vadis, ad ipsum vadis [2]). Es gilt also der leidenden Menschheit Christi gleich werden, um zur Teilnahme an seinem göttlichen Leben zu kommen. Diese Regel kehrt bei allen Mystikern wieder. Sie beherrscht, wie früher gesagt, die mittelalterliche Auffassung des Lebens Jesu. „Du mußt", schreibt Seuse, „den Durchbruch nehmen durch meine leidende Menschheit, sollst du wahrlich kommen zu meiner bloßen Gottheit" [3]).

Um dazu zu gelangen werden wir vor allem das Leben Christi, insonderheit sein Leiden und Sterben mit Andacht zu betrachten haben. In den Vorschriften und Beispielen einer solchen Meditation klingt immer wieder die oben charakterisierte Methode des hl. Bernhard durch. „Die Betrachtung meiner Marter", läßt Seuse die ewige Weisheit sagen, „soll sein nicht mit einem eilenden Überfahren, wenn man Zeit und Statt hat, sondern sie soll sein mit herzlicher Minne und mit einem kläglichen Übergehen, denn sonst bleibt das Herz so unberührt von der Andacht als der Mund vom

1) Tauler f. 153^{rb} vgl. 47^{ra}. Dasselbe Bild dann bei dem Mystiker bei Greith, S. 145.

2) De script. serm. 141 § 4; serm. 261 § 7: Per hominem Christum tendis ad Deum Christum; vgl. in Joh. tr. 69 § 2; tr. 43 § 1: prius ejus imitetur patientia, ut perveniat ad potentiam; ib. tr. 42 § 8: divinitas ejus, quo imus; humanitas ejus, qua imus.

3) Seuse S. 52, vgl. 279, 225 f. 315. 317. Tauler fol. 117^{va}. 156^{vb}. Theol. deutsch S. 220. Der Traktat in Ztschr. f. hist. Th. 1864 S. 166. Eckhart S. $636,_{29}$ $348,_{1}$. Vgl. Albert d. Gr. de adhaerendo Deo (Opp. vol. XXI) c. 2. 4 fin.

ungekauten Süßholze" [1]). Die Schilderung in Seuses Leben zeigt uns, bis zu einer wie dramatischen Lebendigkeit und sinnlichen Anschaulichkeit man dabei ging. Alle Nächte ergeht er sich so, um in ein „christförmiges Mitleiden" der Marter Christi zu kommen. Im Kapitelsaal wandert er hin und her, im Geist Christum auf der Marterstraße geleitend, dann knieet er wohl nieder und küßt die Fußtapfen des Herrn. Und wenn er dann auch vor der Mutter Gottes gekniet, „stand er geschwind auf und trat seinem Herrn bald nach bis daß er an seine Seite kam." So geht es fort bis vor das Kreuz. „Da kniete er nieder in dem Anschauen des Abziehens seiner (d. h. Christi) Kleider und des grimmen Annagelns seines Herrn an das Kreuz" [2]). Aber mit dieser Erregung des Gefühls ist es nicht gethan. „Wir sollen ansehen, wie geduldig, wie sanftmüthig, wie gütig, wie schweigend, wie getreu, wie mild, wie gerecht, wie wahrhaftig war seine fließende Liebe und all sein Leben. Dieses soll der Mensch vor sich nehmen in Gebetes Weise also daß er von Grund aus soll bitten, daß er ihm helfe, daß er diesem Weg möge nachfolgen, da er von sich selbst nichts vermag und soll ihn gar hoch und teuer seiner grundlosen Güte mahnen, da du von dir selber nichts bist noch hast" [3]). Die Meditation der Passion soll also nicht nur die Erregung von Mitleid und Klagen bezwecken, sondern vielmehr uns zum Mitleiden und zur Nachfolge anregen.

Werfen wir von hier aus einen Blick auf die lehrhafte Verwendung der Passion Christi in diesem Kreise, so begegnet uns wieder eine wesentliche Übereinstimmung mit der scholastischen Lehre. Wir treffen auch hier öfters den Gedanken, daß wir durch das Todesleiden Christi erlöst worden sind und durch dasselbe Schutz haben vor dem Zorn des Vaters [4]). Aber der Ton fällt doch darauf,

1) Seuse S. 396, vgl. Eckhart S. 367, $_{16}$.

2) Seuse, Leben c. 15, S. 52 ff. vgl. 321 ff.

3) Tauler fol. 109rb. S. auch Mande (Niederländer, Bruder des gemeinsamen Lebens) bei Hirsche PRE. II, S.726. Vgl. Bernhard in Cant. serm. 15 f. oben.

4) Es ließe sich leicht eine Sammlung von Stellen zusammenbringen, in denen die Mystiker von der Versöhnung Gottes, von dem Eintreten Christi bei dem Vater für uns reden, wo Christi Leiden also der objektive Grund unserer Versöhnung ist. Dieses geschieht in Gemäßheit der Theologie, denen diese Männer folgen. Vgl. z. B. Seuse S. 330: „ich stehe hier bleich, blutfarbig und minniglich als ich stand an dem hohen Galgen des Kreuzes zwischen dem strengen Gericht meines Vaters und dir". S. 427 f.: „Herr, einer

daß auf diese Weise wir zur Liebe angeregt werden und daß Christus durch sein Leben und Leiden uns ein Beispiel geworden ist, dem wir nachzustreben haben: „Wie möchte der ungeübte Weg eines harten verschmähten Lebens betreten werden, wäre er nicht von Gott selber betreten worden?" [1]).

Die Nachfolge Christi besteht nun darin, daß man sein Kreuz auf sich nimmt [2]). Die Disciplinen und Übungen dauern dabei fort, indem der Mensch durch dieselben leidenswillig gemacht werden soll [3]). Das Leben Seuses zeigt uns wiederum bis zu welchen Selbstquälereien man sich dabei verstieg. Er hat sich ein hölzernes Kreuz mit Nägeln zurichten lassen und trug dasselbe acht Jahre

---

tröstet sich wegen seines unschuldigen Lebens, der andere wegen seiner großen Übung und des strengen Lebens, einer wegen dieses, der andere wegen jenes, aber all mein Trost und meine Zuversicht liegt gänzlich an deinem Leiden, an deiner Genugtuung und an deinen Verdiensten. Und darum werde ich es (d. h. Christi Leiden) zu allen Zeiten in dem Grunde meines Herzens freudig tragen und dieses Bild an Worten und Werken auswendig nach allem meinem Vermögen erzeigen". Vgl. S. 396 f. 132. S. 393: „Aus diesem minniglichen Leiden nehme ich ein völliges Ersetzen meines kleinen Verdienens, hierin liegt meine vollkommene Gerechtigkeit". Dazu s. Bernhard, in Cant. serm. 43 § 4. — Ruusbroec III, S. 140, $_{12}$: En alsoe heeft hi ons verlost, niet in onsen werken, maer in sinen werken, en in sijner verdienten heeft hi ons vri ghemaect en verlost. ib. S. 171, $_{6}$: dat ons die Sone Gods verlost heeft met sijnre doot, gecocht (gekauft) en betaelt voir dat anschijn sijns Vader met sinen preciosen bloede, alsoe dat wi leven overmits sine doot. Vgl. S. 138, $_{7}$. Bd. VI, 17, $_{17}$. — Solche Aussagen bieten aber keineswegs etwas dar, was aus dem Thomismus in die evangelische Lehre hinüberführte, wie man immer noch meint. Seuse schreibt S. 398: „Und doch zieht jeder Mensch der Genugthuung nur so viel zu sich, so viel er sich mir (d. h. Christo) mit Mitleiden gleichet". Dieses ist die Lehre des Thomas (Summa III qu. 49 art. 2. 3 s. oben S. 141). Dieselbe aber ist auf die Werkgerechtigkeit gestimmt, indem das Leiden als verdienstlich und „lohnbar" in Betracht kommt (S. 385. 383, vgl. S. 444. 428). Vgl. auch Denifle z. Seuse S. 398 f. Anm. 5. — S. Ruusbroec III, S. 59, $_{9}$; IV, 72, $_{21}$. 117, $_{12}$.

1) Seuse S. 320. 424. Tauler f. 43va: Wan als der Agstein nach jm zeücht das eysen, also zeücht nach jm christus Jesus alle hertzen, die da von jm berürt werden. Ruusbroec VI, 100 ff. 3, $_{8}$.

2) Tauler f. 154va. Theol. d. c. 48, S. 218.

3) Eckhart 29, $_{22}$; 22, $_{26}$. Tauler f. 33^{vb}. 132ra.

lang auf bloßem Körper unter seiner Kutte [1]). Indessen hat auch Seuse die Einsicht nicht verleugnet, daß wir nicht das Kreuz Christi zu tragen haben, sondern unser eigenes. Er hat deshalb in anderem Fall seinem Beichtkind von allzu großer Strenge gegen das Fleisch abgeraten. Die Anwendung dieser Zucht sei individuell bedingt, eine „wohlgeordnete Natur" bedarf derselben nicht [2]).

Doch diese Selbstzucht ist nur der Anfang und ein Geringes. Es sorgt Gott dafür, daß ganz andere Leiden über uns hereinbrechen, die zu tragen uns weit schwerer fällt als die selbst erwählten Peinigungen. Denn wie bei Christus der Weg zur Hoheit ein Weg des Leidens war, so ist es auch bei dem Christen. Das schnellste Tier, das zur Vollkommenheit trägt, ist das Leiden, sagt Meister Eckhart [3]). Mancherlei Leid sendet Gott dem Menschen. Körperliches Ungemach, Gefährdung des guten Namens, Spott und Hohn, Kränkung und Verachtung seitens der nächst verbundenen Freunde und Genossen, Sorge und Angst in äußerer und innerer Gefahr. Gott versteht es den Seinen auf diese Weise Christi Kreuz so recht tief in das Herz zu drücken. „Dem leidenden Mann geschah da in gleicher Weise, wie wenn ein totes geschundenes Tierlein von den wilden Tieren zerzerret ist, und noch etwas Geruches daran ist blieben; alsdann fallen zuletzt die hungrigen Bremsen darauf mit ihrer Gesellschaft und entblößen das zernagte Gebein zumal und führen das Ausgesogene mit sich in die Luft" [4]). — Das Kreuz, welches Gott dem Menschen auferlegt, dient aber zu seiner Bereitung [5]). Daß wir nicht nur der Welt und der Sünde, sondern daß wir uns selbst sterben, daß wir „entwerden" — ist das Ziel dieser Zucht Gottes [6]). Die Menschheit Christi, sagt Eck-

1) Leben c. 18, S. 61 ff.

2) a. a. O. S. 157.

3) S. $492,_{24}$. $337,_{35}$. Vgl. Seuse S. 384: „Es gibt nichts Peinlicheres denn Leiden und nichts Fröhlicheres als gelitten haben. Leiden ist ein kurzes Leid und ein langes Lieb. Leiden thut demjenigen, dem Leiden Leiden ist, daß ihm Leiden nicht Leiden wird." S. 387: „Es ist der sicherste Weg und der kürzeste und nächste Weg." Vgl. den ganzen schönen Abschnitt den man das Hohelied des Leidens nennen könnte.

4) Seuse S. 183. 184. 318. 297 u. f. Eckhart S. $293,_{26}$ ff. $294,_{4}$ ff. $365,_{10}$ ff.

5) Tauler fol. 87^{rb}.

6) Tauler f. 44^{vb}: Ich sag dir, du must zu grund sterben, sol got dein leben vnd wesen on mittel werden. f. 65^{ra}.

hart, ist ein Acker, in den wir unsere Seele wie ein Weizenkorn zu senken haben, damit sie dem Korn gleich, in diesem Acker verderbe, d. h. täglich auf sich selbst verzichte[1]). So dient das Leiden dazu, den Menschen von allem Irdischen loszulösen und ihn allein auf Gott zu richten. Das ist der Weg zu jener Armut, die den Menschen, weil ganz weltfrei, Gott gleich macht, von welcher das „Buch von geistlicher Armut" redet[2]). Je mehr es der Seele gelingt sich ganz zu befreien, alles eigene Wollen, alles selbstgewollte diskursive Denken in sich zu unterdrücken, desto näher ist sie dem Ziel, da Gott ihr sein ewiges Wort einspricht, denn die Kreatur muß schweigen, wenn Gott redet[3]).

Nun kann aber das ganze Leben des Menschen nicht ein derartiges Aufgeben des Denkens und Wollens sein. Die Veranlagung des Menschen verlangt eine Thätigkeit; das gesteht auch der Mystiker zu. Aber auf diesem Standpunkt hält der Mensch all sein Schaffen und Wirken nicht mehr für sein Ziel[4]). Er bewährt sich jedoch in seinem Leben als ein Nachfolger Jesu, indem er bestrebt ist jedermann Gutes und Liebe zu erweisen, auch wenn er dafür Schmerz und Hohn einerntet. Er beharrt dabei in der Demut, der Sanftmut und der inneren Gelassenheit und Milde[5]). Es bringt einen solchen gelassenen Menschen nichts aus der Fassung, er trägt alles gern in dem Bewußtsein, daß auch Christus es erlitten.

So dient dieses Leben dazu den Menschen innerlich frei zu machen von der Welt, sodaß ihre Gunst ihm ebenso gleichgiltig ist als wenig ihre Kränkungen und Leiden ihn bewegen. Damit wird

---

1) S. 293,$_{26}$. Viele hergehörende Stellen bei Denifle, Das geistl. Leben S. 207 ff.

2) S. 5. 8. 31.

3) Vgl. Eckhart S. 281. 282. 418. 478. 13.

4) Theol. deutsch c. 26, S. 102 f.: Wenne man spricht und ouch Kristus spricht, man sol alle dink lâßen und vorliesen, das sol man nit alsô vorstên, das der mensche nichts zu tun oder vorhanden sol haben, wan der mensche mûß in etwas zu tûn und zu schicken haben die wîle er lebet. Aber man sol es alsô vorstên, das alles des menschen vormugen, tûn und lâßen, bekenntnis und wissen und ouch aller creatûren ist nicht das, dâ die voreinung an ligt.

5) Seuse S. 402 ff. 532. — Theol. d. c. 34, S. 84. c. 36, S. 100. — Tauler f. 155va.

er geschickt zu dem contemplativen Leben, denn er hat gelernt sich loszulösen von dem egoistischen Wesen des alten Menschen[1]). Der Mensch muß zu nichte werden, denn Gottes Art ist es aus dem „niht" ein „iht" zu machen[2]).

Das ist der zweite Weg, von dem die Mystiker sagen. Zum Verzicht auf uns selbst, zum Ertöten des alten Menschen leitet uns die Leidensschule in der Nachfolge der Menschheit Christi an.

3. Der Mensch muß überbildet werden in der Gottheit. Dieses ist das eigentliche Ziel der Mystik. Mag Gott unterweilen auch einem Menschen, der erst angefangen hat mit Übungen, sein Licht einleuchten lassen[3]), erreicht wird der Regel nach die Höhe des „schaulichen Adels" nur von denen, welche den Weg des „spiegeligen Lebens Christi" hinter sich haben[4]). Das wird ausdrücklich betont gegenüber der Freiheit der falschen Geister, d. h. der begardischen Richtung, welche ohne Übungen und Zucht, den inneren Instinkt ihres Herzens für die Quelle und Norm aller Wahrheit ansahen[5]). Es handelt sich auf dieser Stufe um die Einigung des

1) Theol. d. S. 60: sô mîn, ich, mir, mich das ist ichheit und selbheit, sô das ie mêr in dem menschen abe nimpt, sô gottes ich, das ist got selber, ie mêr zu nimpt in dem menschen. Vgl. S. 6. 8. 54. 78.

2) Eckhart S. 189,$_{29}$. Tauler f. 146$_{va}$: wann die gottheit hat nindert eigentliche stat zu wircken, dann in dem grund der vernichtigkeit. — Vgl. zu dieser Anschauung Dionysius Areopag. de divin. nominibus c. 7 § 1 p. 885: *τὰ θεῖα νοητέον οὐ καθ' ἡμᾶς ἀλλ ὅλους ἑαυτοὺς ὅλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους καὶ ὅλους θεοῦ γιγνομένους.*

3) Tauler f. 66$_{ra}$.

4) Seuse S. 225.

5) Quod homo magis tenetur sequi instinctum interiorem quam veritatem evangelii. S. die Sätze bei Preger I, S. 461 ff. Diese „Sturmgeister der Aufklärung" (vgl. Reuter, Gesch. d. rel. Aufkl. II, S. 241 ff. 378 ff.) sind von den Mystikern als „freie Geister, die in falscher Freiheit glorieren und mit der falschen Ledigkeit sich eines falschen Friedens vermessen" (Tauler f. 145ra) erkannt worden. Vgl. Ruusbroec Bd. V, S. 49 ff. VI, S. 174 f. Aus dem 6. Kap. von Seuses Büchl. der Wahrheit ersehen wir, daß sich die begardische Richtung („das Wilde", „das war subtil an seinen Worten, aber ungeübt an seinen Werken und es war ausbrüchig in hochmütiger Reichheit", vgl. Gerhard Groot, PRE. II, 684: Janua haeresis est velle contemplari altissima Dei sine purgatione praecedente) auf Sätze Eckharts berufen hat (S. 557 ff. Vgl. Denifle S. 564 f. Anm. 4). Nach Denifle ist auch der Eckhart zugeschriebene Traktat „Swester Katrei", der frei-

Menschen mit Gott. Wer zu Gott, vorbereitet, kommt, dem wird sie zu teil[1]). Wenn die Seele, von allen Dingen unbefriedigt, gleichsam bleich und abgehärmt, wie einst Esther vor Ahasver trat, vor Gott kommt, dann steigt Gott von seinem Thron und umarmt sie und alles Weh und Leid hört für sie auf[2]).

Was ist es mit der Einigung der Seele mit Gott? Dieselbe geschieht so, daß Gott unmittelbar eintritt in das tiefste Innere, in den inwendigen Grund der Seele. Indem dieses aber geschieht, ist die Seele derart von Gott erfüllt, daß alles eigene Denken und Handeln in ihr aufhört, daß sie sich mit Gott als eins fühlt. Dieses Innerste der Seele, auch als Gemüt, Ganster, Fünklein der Seele, als Synteresis bezeichnet, ist das Wesen der Seele, aus welchem die Thätigkeiten derselben erst hervorgehen[3]). In diesem Grunde der Seele wirkt Gott allein, kein kreatürliches Mittel reicht in ihn hinab[4]). Und zwar tritt Gott in das Innerste der Seele nicht so-

---

lich so, wie er uns bei Pf. vorliegt, keine Einheit sondern ein Conglomerat bildet, in seinem Kern begardischen Ursprunges.

1) Eckhart in seiner übertreibenden Weise $27,_{26}$: wenne dich got bereit vindet, sô muoz er wirken unde sich in dich ergiezen ze glicher wîse als sô der luft lûter und reine ist, so muoz sich diu sunne ergiezen, und enmac sich des niht enthalten. Vgl. $479,_{30}$ ff.

2) Tauler f. 82ra. 117^{vb}.

3) Tauler f. 60ra. 140^{vb}. Hinsichtlich Eckharts verweise ich der Kürze halber auf Lasson S. 101 ff. Preger I, S. 417 ff. Es ist nur zu bemerken, daß Eckhart sich in Betreff des Seelengrundes nicht consequent äußert, indem er dieses Oberste in der Seele bald als etwas Geschaffenes (S. $113,_{34}$), bald als ein ungeschaffenes und unschöpfliches Licht, das der Geschaffenheit fern und fremd ist (S. $193,_{17}$. $311,_{7}$. $286,_{17}$. Vgl. Denifle in seinem Archiv Bd. II, S. 632 Anm.). — Im Übrigen ist auch hier die mystische Lehre identisch mit der des Thomas. Denn der Mensch, welcher die höchste Stufe des contemplativen Lebens erreicht, ist nach Thomas nicht secundum actum, sondern nur potentialiter in diesem Leben, denn es beharrt die Seele zwar in ihrem Körper, ohne sich aber der Sinne oder der Einbildungskraft, welche ihr die Eindrücke der Außenwelt zuführen und dieselben festhalten, zu bedienen. Auf diese Weise vermag der Mensch schon in diesem Leben ad visionem divinae essentiae zu gelangen (Summ. II. II quaest. 175 art. 4. art. 5; quaest. 180 art. 5).

4) Eckhart S. $4,_{24}$. $5,_{4}$: Nieman tuot den grunt rüeren in der sêle denne got alleine. Diu creâtûre enmac niht in den grunt der sêle, sie muoz hie ûzen blîben in den kreften. Dieser Satz ist wieder thomistisch, in Sent. I dist. 37 qu. 3 art. 3 ad 4.

fern er sich als der Dreieinige offenbart, sondern in der inneren Einheit seines Wesens: „Das Wesen der Seele wird vereint mit dem Wesen des Nichts und die Kräfte der Seele mit den Werken des Nichts“[1]). Indem nämlich Gott in diesem Zustand der Contemplation von der Seele empfunden wird, merkt sie, welcher in diesem Zustand alle Erinnerung und alles Denken, somit auch was die Offenbarung ihr an Erkenntnis dargeboten, geschwunden, nur das eine göttliche Wesen vermöge einer einheitlichen Wirkung. Dieses betonen alle Mystiker. Im Zustand der tiefsten Schauung ist Gott nach seinem Wesen in der Seele tiefstem Grunde. Nicht Gott, wie er in dem Gewand seiner Eigenschaften, sondern wie er in seinem bloßen Wesen ist, nehmen wir auf. Hieraus erklärt sich auch die Vorliebe für die areopagitische negative Bestimmung Gottes[2]).

1) Seuse S. 548 vgl. Eckhart S. $525,_{27}$. — Über die Art wie Gott die Seele ergreift, spricht sich Margaretha Ebner in anschaulicher Weise aus. Strauch, Marg. Ebner und Heinr. v. Nördlingen S. $27,_{13}$: mir geschach ain grif von ainer indern götlichen kraft gottes, daz ich sin sider nie enphant, mir ward da geben unmessigiu süezkait, daz mich duht, ez möht min sel von minem lib geschaiden sin und der aller süezzest nam Jhesus Christus wart mir da geben mit ainer so grozzen minne siner lieb.

2) Eckhart S. $500,_{27}$: Got in der gotheit ist ein geistlich substancie, diu abgrüntlich ist alsô daz nieman davon gesprechen kan dan daz ez niht ensî. Swer sprêche daz ez iht wêre, daz wêre mê gelogen dan wâr. Pf. S. 318 f. 268. Vgl. Seuse S. 286. 280. 289. 510 f. Tauler f. 142^{va}. 103^{vb}. 103^{rb}. Was mit solchen Bestimmungen gemeint, spricht Tauler fol. 89^{rb} aus: Vnd also versinckt das geschaffen nicht in das ungeschaffen nicht das ist, das man nicht versteen oder geworten mag. Diese Methode ist der Scholastik übrigens keinesfalls fremd. (Vgl. Denifle in d. Archiv II, S. 451. 452). In dem angezeigten Zusammenhang wird Gott andererseits als in einer „düsteren Stille“ schwebend, als in einer „stillen Stillheit“ seiend bezeichnet oder es ist die Rede von der „wüsten Gottheit“, von Gott in seiner „Einöde“ und „Wüstung“, in „seinem eigenen Grunde“, in dem „einfältigen Grund“, in dem der Unterschied der Dreieinigkeit noch nicht vorhanden. Wir nehmen Gott wahr in seinem „Kleidhaus“, d. h. wo er sich der Kleider seiner Eigenschaften entledigt hat (Pf. $389,_{3}$. $516,_{25}$. $249,_{1}$. $242,_{2}$. $266,_{39}$. $194,_{6}$ $635,_{8}$. $429,_{17}$. $297,_{30}$. $160,_{30}$. $197,_{30}$ ff., vgl. Seuse S. 284. Ruusbroec Bd. VI, S. $107,_{14}$). Diese Ansicht führt nicht über die scholastische Lehre hinaus, daß im Gegensatz zu den Attributaussagen von Gott das Wesen Gottes selbst unaussagbar ist (vgl. Denifle a. a. O. S. 454 f.). Aber auch hinsichtlich der übrigen Teile der Gotteslehre wird sich, besonders angesichts

Eine völlige Einheit Gottes und des Menschen tritt in diesem Zustand ein. Es ist, als ob ein Tropfen Wasser in viel Wein gegossen wäre [1]). Gott zieht den Menschen in sich selber, und der Mensch wird ganz mit der Gottheit durchflossen und übergossen, sodaß er in der Einheit Gottes aller Mannigfaltigkeit vergißt. Alle Thätigkeit seiner Seele ruht, er denkt und will nichts. Er ist ganz erfüllt von Gott. Die Seele ist wie tot in der Gottheit und wie der Tote dem Lebenden ein Rätsel ist, ist es eine solche Seele den anderen Menschen. Die Seele „verliert ihr Icht und wird geworfen in die Gottheit und findet da das Antlitz ihres Nichtes" [2]). So sinkt die Seele immer tiefer in die Finsternis der

des durch Eckharts latein. Schriften neu gewonnenen Materials, kein durchgreifender Gegensatz zu der Scholastik eruieren lassen. Eckharts Grundsatz ist Esse est Deus (Denifle a. a. O. S. 436. $537,_{20}$. Pf. S. $262,_{39}$; $263,_{7}$: gotes eigenschaft ist wesen. Z. 10: wesen ist ein êrster name. Vgl. Seuse S. 262: „Es spricht ein Lehrer (d. i. der Damascener), daß der Name Sein, der erste Name Gottes sei"). Dieser Satz ist für die Theologie des Meisters verhängnisvoll geworden, indem er das göttliche und kreatürliche Sein nicht stets unterschieden hat (vgl. Denifle S. 493. 495. $539,_{18}$, dagegen Pf. S. 669. $673,_{20}$. $180,_{40}$. $185,_{5}$ ff. Denifle S. 508 f.). An sich ist diese Bestimmung Gottes, wie bekannt, in der Scholastik auch vorhanden. Preger hat behauptet, der Hauptunterschied der mystischen und thomistischen Theologie bestehe darin, daß letztere Gott als actus purus bezeichne, während erstere in Gott Potenzialität annehme (a. a. O. Bd. I, S. 369 ff., Bd. II, S. 182 ff. 387 f.). Nun gilt bei Eckhart der Satz operari Dei suum est esse. Da nun aber in Gott keine Bewegung sein kann, indem eine solche ein actus imperfectionis ist, so ist das operari in Gott, nach Eckhart, nicht nach dem Schema menschlicher Thätigkeit, d. h. als im Wechsel von Potenzialität und aktivem Handeln, verlaufend vorzustellen. Von Gott ist vielmehr jede Potenzialität auszuschließen. Gott ist somit actus purus. Dieses ist bekanntlich der thomistische Grundgedanke in der Lehre von Gott (Summ. p. I qu. 3 art. 2: Deus est purus actus non habens aliquid de potentialitate. Vgl. oben S. 100). S. Eckhart bei Denifle S. 448 f. 677: In omni citra Deum differt substantia et potentia, esse et operari .... In Deo enim non est aliud actus et potentia. Vgl. auch Bach, Eckhart S. 74.

1) Seuse S. 537. 526. Tauler f. 21^{vb}. Theol. deutsch S. 84. Eckhart S. $467,_{6}$. $566,_{35}$. Das Bild stammt von dem heil. Bernhard, de dilig. Deo c. 10 § 28.

2) Bei Greith S. 190. Tauler f. 89^{rb}: Hie geet in etlicher weiß vnder leib vnd sel in diesem tieffen mer vnd verlieren ir naturlich werck vnd vbung nach iren krefften in naturlicher weiß. Vgl. f. 132^{va}.

bloßen Gottheit, sie sucht den grundlosen Grund der Gottheit, aber vermag ihn nicht zu finden. Und in diesem seligen Suchen sinkt sie tiefer und tiefer in Gott, „in die unermeßliche Einsamkeit und in den tiefen Abgrund der weislosen Gottheit, in den sie versenket, verschwemmet und vereint wird". Die Seele ist eins mit Gott. Sie weiß nichts von sich und „ist wohl verloren sich selber" [1]).

Sehen wir nun zu was Gott an der Seele in diesem Zustand thut. Hiefür haben die Mystiker die oft wiederkehrenden Bezeichnungen: Gott gebiert seinen Sohn in uns oder Gott spricht das ewige Wort in der Seele Grund. Tauler sagt: „In diesem Grund gebiert der himmlische Vater seinen eingeborenen Sohn hundert tausendmal schneller denn ein Augenblick nach unserem Verstehen, ... der dieses befinden will, der kehre sich weit über alle Wirklichkeit seiner auswendigen und inwendigen Kräfte und Phantasien und alles dessen, was je in ihn eingetragen ward von außen. Dann kommt die väterliche Kraft eher ... Und als der Sohn wird geboren aus dem Vater und wieder in den Vater fließt, also wird dieser Mensch in dem Sohn von dem Vater geboren und fließt wieder in den Vater mit dem Sohn und wird eins mit ihm und durchgießt den Grund in dem Menschen mit seinen Gaben" [2]). Indem nun in diesem Zustand alle Aktivität im Menschen aufgehört hat, ist es verständlich, wie als Folge dieser Vereinigung bezeichnet werden kann, daß die Seele jetzt Gottes Werk wirkt [3]). Der Gedanke ist der: Wenn der Mensch in die Stille und Gelassenheit der Welt- und Selbstvergessenheit gekommen, wenn er dann in Gott

1) Greith S. 149. Seuse S. 377. Ruusbroec, V. d. Zierde d. geistl. Hochz. III c. 1, Bd. VI, S. 182,$_5$: In desen ommevanghe inder weseliker enicheit Gods, sijn alle ynnighe gheeste één met Gode in minliker ontvlotenheid; eñ dat selve één, dat dat wesen selve es in hem selven na wise der ewigher salicheit. Seuse S. 553. Tauler f. 42va. 87^{rb}. Vgl. Bernh. de dilig. Deo c. 10 § 27 und oben. Albert de adhaerendo Deo c 3: Hominis in hac vita sublimior perfectio, ita Deo uniri, ut tota anima cum omnibus potentiis et viribus in dominum Deum suum sit collecta, ut unus fiat spiritus cum eo et nihil meminerit nisi Deum, nihil sentiat vel intelligat nisi Deum et omnes affectiones in amoris gaudio unitae in sola conditoris fruitione suaviter quiescant.

2) Tauler f. 60^{rb}. Vgl. f. 2ra. 117^{vb}. Seuse S. 548 ff.

3) Eckhart S. 190,$_{37}$. 198,$_1$. 44,$_{30}$. 287,$_1$. Tauler f. 108ra. Seuse S. 549. Der Mystiker bei Greith S. 163.

hineingezogen worden, so gebiert Gott sich in die Seele. Indem die Seele zu Gottes Wesen vorgedrungen, nachdem sie frei geworden von allen Eindrücken der Welt, geschieht in ihr jener Akt des inwendigen Lebens Gottes. Gott selbst in seinem bloßen Wesen wohnt nun unmittelbar in der Seele. Und die Seele, die nun Gott so nah ist wie der eingeborene Sohn, strömt mit diesem wieder in Gott zurück. Schweigt aber alles spontane Denken und Handeln im Menschen, so ist es Gott allein, der die Seele erregt. Was in ihr sich bewegt ist Gottes Werk. Daher sündigt sie in diesem Zustand nicht, denn ihr Thun ist Gottes Thun.

In der obigen Darstellung stößt man auf Merkmale, welche für sich, eine pantheistische Fassung der Einheit der Seele mit Gott nahe bringen. Allein mit jener Aussage der Einheit der Seele mit Gott ist nur gemeint, daß der Mensch in diesem Zustand kein Gefühl des Unterschiedes von Gott hat, wie denn überhaupt keine Reflexion in ihm geblieben. Faktisch aber sind Mensch und Gott substanziell von einander unterschieden[1]. Wenigstens sprechen alle kirchlichen Mystiker das aus.

---

1) Vgl. Seuse S. 564 (im Gegensatz zu dem begardischen Pantheismus): „Dir gebricht ohne Zweifel, daß dir nicht leuchtet der Unterschied von dem .... wie ein Mensch eins soll werden in Christo und doch gesondert bleiben". S. 559: „Der Mensch wird nimmer so gar vernichtet in diesem Nicht, seinen Sinnen bleibe dennoch Unterscheid ihres eigenen Ursprungs und der Vernunft desselben ihr eigen Kiesen, wiewohl das alles in seinem ersten Grunde unangesehen bleibt. S. 544. 545 und Denifles Bemerkungen z. d. St. sowie S. 291 Anm. 5. — Eckhart S. $180,_{39}$. $185,_{5}$. Ruusbr. Spiegel d. Seligk. c. 25 (Bd. III, S. $232,_{10}$): Ende waer ic sette dat wi een met Gode sijn, dat is te verstane in minnen, niet in wesene noch in naturen. Want Gods wesen is onghescapen, ende onse wesen ist ghescapen: ende dit is sonder mate omghelijc God eñ creature. — Dem entspricht der Unterschied, den die Mystiker zwischen Christus und dem Menschen einhalten. Der Mensch wird Sohn Gottes von Gnaden, nicht von Natur, „er wird von Gnaden das Gott wesentlich ist von Natur" Tauler f. 87^{rb}. 27^{ra}. 25^{vb}. Ruusbr. ib. c. 22 (III, $225,_{16}$) Buch v. geistl. Armut S. $70,_{23}$. $118,_{20}$. Gerlach Peters bei Hirsche PRE. II, S. 737. — Die Lehre von der Geburt Gottes im Menschen ist besonders häufig von dem Meister Eckhart verwandt worden, nicht ohne daß dabei ein pantheistisches Element zu Tage träte. In verschiedenen Wendungen trägt er jene Lehre vor. So wenn er meint, indem Gott das Wort spreche, spreche er eines jeglichen Menschen Geist, sodaß wir an sich und

Fragen wir jetzt, was die Seele in diesem ekstatischen Zustand erlebt, so werden wir bei Beantwortung der Frage wieder auf den

---

von Natur Gottes Söhne seien (S. 290,$_{19}$, vgl. 266,$_{5}$ 38,$_{25}$). Eckhart unterscheidet freilich im Anschluß an Thomas das Sein Gottes in der Natur von dem Sein in den Heiligen (11,$_{6}$ vgl. Summ. I, qu. 35 art. 7; in Sent. dist. 37 qu. 1 art. 1. 2), indessen schwankt er doch immerfort in dieser Hinsicht, indem bei ihm, ähnlich wie er den Begriff des Seins oft nur in einer Beziehung (das Sein = Gott) zu denken vermag, das göttliche Gnadenwirken und die schaffende und erhaltende Wirksamkeit Gottes in einander fließen (vgl. z. B. den Traktat von der ewigen Geburt des Wortes in der Seele Pf. S. 478 ff.). — An einem anderen Orte setzt Eckhart den Gerechten Gott gleich, denn Gott ist die Gerechtigkeit Gott gebirt seinen Sohn in unsere Seele, d. i. die Gerechtigkeit. Folglich ist des Gerechten Handeln Gottes Handeln, denn Gott ist die Gerechtigkeit (Pf. S. 189 ff. Vgl. Denifle S. 595,$_{15-26}$ u. s. Denifle S. 505—508). — Eckhart findet ferner die Gottesgeburt darin, daß der Mensch das göttliche Bild im Grund der Seele entblößt und entdeckt. Diese Offenbarung des Bildes Gottes wäre die Gebärung. Er versteht also hier unter jenem Begriff die Entfeßlung und Befreiung der geistigen Natur des Menschen, denn die intellectualis natura ist das Gottesbild in uns, Pf. S. 198,$_{13-40}$. Vgl. S. 39,$_{8}$. 19,$_{1}$ und Thomas in Sent. II dist. 16 qu. 1 art. 2 solut.) Ebenso sagt er, die Erkenntnis Gottes mache uns Gott gleich, da Gottes Wesen in seinem Erkennen besteht (Pf. S. 38 ff.). Indem Eckhart das Thun der Seele dem Thun Gottes gleichsetzt, schreitet er nicht nur zu der Consequenz fort, daß der, in dessen Seele Gott geboren, wirke was Gott vor tausend Jahren gewirkt hat und nach dieser Zeit wirken wird, sondern auch zu der Behauptung, daß die Seele den Sohn wieder in den Vater gebäre, nachdem er in ihr geboren (Pf. S. 190,$_{37}$. 198,$_{1}$ 44,$_{30}$. 287,$_{1}$). Ebenso d. Buch v. geistl. Armut S. 110,$_{3}$. 168,$_{2}$: Und danne so ist die sele swanger worden des ewigen wortes, so sie blos stat aller anderheit; und danne gebirt sie got, so sie uf gezogen wurt mit inhitziger minnen in daz blosse götlich wesen, und da lit sie kintbettes inne und gebirt den sun in der gotheit. — Mit diesen Ansichten steht wohl in Zusammenhang das Gefühl mancher Nonnen als ob sie mit Christo schwanger gingen, s. Strauch, Marg. Ebner und Heinr. v. Nördlingen, Freib. u. Tübingen 1882, S. 120,$_{16}$. 311—312). Gemeint ist immer die unmittelbare Gegenwart Gottes in dem Seelengrund. — Was die Herkunft des Ausdruckes „Gottesgeburt" anlangt, so ist zu verweisen auf Stellen wie Ep. ad Diognet. c. 11 § 4: *καὶ παντότε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος*, Origenes in Hierem. hom. 9: *μακάριος ὁ ἀεὶ γεννώμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ. Οὐ γὰρ ἅπαξ ἐρῶ τὸν δίκαιον γεγεννῆσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ ἀεὶ γεννᾶσθαι καθ' ἑκάστην πρᾶξιν ἀγαθήν, ἐν ᾗ γεννᾷ τὸν δίκαιον ὁ θεός* (Eckhart citiert diese Stelle Denifle S. 595,$_{1}$ Pf. S. 147,$_{31}$). Dionysius Areopagita de eccl. hierarch. c. 2 (Migne 3, 392): *Εἰ γὰρ τὸ εἶναι θείως ἐστὶν ἡ θεία γέννησις* etc.

Einfluß des Thomas stoßen. Nach Thomas besteht nämlich das Ziel des Menschen in der vollkommenen Erkenntnis Gottes. Dieses Ziel kann der Mensch, wie wir sahen, schon hienieden, wenn auch nicht für die Dauer, in der Contemplation erreichen[1]). Demgemäß ist für Eckhart, Tauler, Seuse, Ruusbroec das Wesen jener seligen Vereinigung der Seele mit Gott die Schauung, ein intellektueller Vorgang. Der Mensch schaut mit dem Geistesauge Gott wie er ist. Bild und Form und Gleichnis, die allem irdischen Erkennen anhaften, sind abgefallen[2]). Kein Mittel liegt zwischen dem Subjekt und dem Objekt. Es ist eine Intuition im höchsten Sinn des Wortes, ein unmittelbares Empfinden und Wahrnehmen. In diesem Schauen genießt der Mensch die Seligkeit. Es ist aber verständlich, daß er in diesem Zustand als unempfänglich und unempfänglich gegen alles, was um ihn geschieht, geschildert ist[3]).

---

1) Summ. I qu. 1. art. 4, vgl. oben S. 69 f. Anm. 2, p. II. I qu. 2—5; II. II qu. 175 art. 3; qu. 180 art. 5. Vgl. auch Ritschl, Geschichte des Pietismus Bd. I, S. 469.

2) Vgl. Dionys. Areop. de theol. myst. c. 1, § 3. 1 (Migne p. 1001. 997) und wieder Thomas Summ. II. II qu. 175 art. 4 resp.: Intellectus autem hominis necesse est, quod a phantasmatibus abstrahatur, si videat Dei essentiam, ib. qu. 180 art. 5 resp.: . . . ut non utatur corporeis sensibus aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu. — Albert, de adhaerendo Deo c. 4. 5. 8. 10.

3) Seuse S. 376 f.: „Wesentlicher Lohn, der liegt an schaulicher Vereinigung der Seele mit der bloßen Gottheit". S. 277. 545 — Tauler f. 107[rb]: vnd kompt über alle bilde vnd form vnd gleichnuß und kompt also durch die bild über die bilde. — Bei Greith S. 147. 168. 159: „Einfache göttliche Wahrheit ist aber ein lauteres Anstarren des Geistes in das göttliche Wesen . . . So gebiert das göttliche Licht manche wunderbare Wunder und mancherlei Wahrheit in dem Verständnis und macht sie übermäßig wonniglich". Eckhart z. B. S. 38 ff. Ruusbr. Bd. VI, S. 185 f.: hier werket God hem selven allene in die hoechste edelheit des gheests. Eñ hier en is anders niet dan een ewich scouwen eñ staren dat licht, metten lichte eñ inden lichte. — Über die Art der schaulichen Vereinigung Tauler fol. 21[vb]. 65[vb]. Ruusbr. VI, S 183,$_2$. — Es bleibt noch zu bemerken, daß im Gegensatz zu Thomas Duns Scotus den Genuß des ewigen Lebens in den Willen verlegt hat. Die Seligkeit besteht darin, daß der Wille in Gott ruht. Das Interesse an der ekstatischen Vision tritt hier zurück (vgl. in Sent. IV, dist. 49 qu. 4. 5; Ritschl, Gesch. des Pietismus Bd. I, S. 470). Diese Auffassung der Sache ist für die spätere quietistische Mystik maßgebend

Die höchste Stufe des contemplativen Lebens haben wir jetzt betrachtet. Es können natürlich nur Momente des Lebens sein, welche von diesem Zustand erfüllt sind. Und gerade der Mensch auf dieser Stufe wird willig dem Ruf Gottes folgen, wenn derselbe ihn von Innen nach Außen ruft[1]). — Im Übrigen finden wir auch hier was sich uns bei Bernhard zeigte, daß nämlich diese contemplativen Genüsse mit Lauheit und Mattheit wechseln. „Ach Herr, wer gibt mir", klagt Seuse, „daß es nur lange währte, denn geschwind in einem Augenblicke wird es entrückt und ich bin dann bloß und verlassen". „O weh, mein Herr, soll das nicht weh thun, da doch du, zarter Herr, das einzig auserwählte Herzenslieb bist und dich dennoch so fremd geberdest und so still schweigest" [2]). Aber nach Gottes Willen ist auch diese Verlassenheit und innere Dürre zu ertragen. Dazu kommt, daß uns ja jedes Wort der Schrift, das von Jesu handelt, „ein süßer Minnebrief, als ob ich (Christus) ihn selber ihr geschrieben hätte" sein soll. „Ein bewärter Gottesfreund soll allezeit etwas guter Bilder oder Sprüche haben in der Seele

---

geworden und tritt in der uns beschäftigenden Periode in dem „Buch von geistl. Armut" auf. Das Ideal des Buches ist, daß der Mensch durch die Vereinigung mit dem Willen Gottes willenlos werde (z. B. S. 131,$_{17}$), hieraus versteht sich die quietistische Moral des Buches, welche zu der sonstigen Ansicht der Mystiker in Widerspruch steht. Vgl. Denifle in d. Einleit. z. Buch S. XXIVff. XLII. Ritschl in d. Ztschr. f. KG. IV, S. 347ff. Ich bemerke, daß hieher auch die Theologia deutsch gehörte, ohne daß freilich in derselben die Folgerung des Quintismus gezogen würde. Aber die Vereinigung mit Gott besteht in der Verschmelzung des geschaffenen Willens mit dem ewigen Willen, c. 27, p. 104: Was ist nu die voreinunge? Das ist, das man lûterlich und einfeldiglich und genzlich in der wârheit einfeldig sî mit dem einfeldigen êwigen willen gotes oder zu male âne willen sî und der geschaffen willen geflossen sî in den êwigen willen und dar inne vorschmelzet und zu nichte worden sî alsô das der êwige wille allein dâ selbst wolle, tûe und lâße. Vgl. c. 44, p. 187. — Dieselbe Art der Mystik, vertritt, beiläufig, unter den Späteren Staupitz, indem auch er das Ziel, welches der Mensch in der Nachfolge Jesu erreicht, nicht in die Erkenntnis, sondern in die Gelassenheit des Willens verlegt. (S. z. B. Opp. ed. Knaake I, 106 und Ritschl, Rechtfert. und Vers. I, S. 127—128 und weiter unten).

1) Tauler f. 124ra.

2) Seuse S. 360. 355. 358. 448.

Mund zu kauen, davon sein Herz entzündet werde zu Gott“ [1]). Zum anderen tröstet den Menschen „die minnigliche Gegenwärtigkeit“ des Herrn in dem Abendmahl [2]).

Auch auf dieser Stufe bleibt daher die Verpflichtung zu geistlichen Übungen, indem dieselben auf jenes Ziel eingerichtet werden [3]). Der Mensch, der im contemplativen Leben steht, folgt Christo, auch leiblich weiterhin nach und trägt willig das Kreuz, das sein Heiland ihm auferlegt [4]).

Aber die Mehrzahl der deutschen Mystiker lehrt nicht nur eine derartige passive Gelassenheit, sondern ihre Ansicht ist, daß jetzt für den Menschen erst recht die Verpflichtung zu positivem Wirken angeht in allerlei Übungen und Tugenden. Tauler redet von der verkehrten Weise solcher, „die einer falschen Ledigkeit pflegen und thun alle Wirklichkeit ab und inwendig hüten sie sich vor guten Gedanken und sprechen, sie seien zum Frieden gekommen und wollen sich nicht mehr üben an den Werken der Tugend, sie seien über dieselben gekommen“. Mit dieser häretischen Auffassung will er nichts zu thun haben, sondern die Gerechten folgen den Fußtapfen

---

1) Seuse S. 355. 621 f. Vgl. auch Bernhard, In Cant. Serm. 32 §. 4. 5 7.

2) Seuse S. 450—451. Vgl. Thomas a Kempis, Imitatio Christi IV, c. 11 § 4: Duo namque mihi necessaria permaxime sentio in hac vita, sine quibus mihi importabilis foret ista miserabilis vita. In carcere corporis hujus detentus, duobus me egere fateor, cibo scilicet et lumine. Dedisti itaque mihi infirmo sacrum corpus tuum ad refectionem mentis et corporis et posuisti lucernam pedibus meis verbum tuum. Sine his duobus bene vivere non possem, nam verbum Dei lux animae mei et sacramentum tuum panis vitae. — Es sei dabei an die pietistische Betrachtung der Bibel als des an mich gerichteten Briefes Gottes, sowie der Anschauung vom Abendmahl in jenen Kreisen, als an Parallelen erinnert.

3) Seuse S. 447: „Halte dich abgeschiedentlich von allen Menschen, halte dich von allem dem, das Zufall, Anhaft und Kümmernis bringen mag und richte dein Gemüt zu allen Zeiten auf in ein verborgentliches göttliches Schauen, in dem du mich zu allen Zeiten vor deinen Augen trägst, mit einem stäten Gegenwurf, von dem dein Auge recht nimmer wanke. Und was anderer Übung ist, es sei Armut, Fasten, Wachen und alle andere Kasteiung, die richte zu diesem als auf ihr Ende und habe ihrer so viel, als viel sie dich hiezu fördern können“.

4) Tauler f. 150[rb]. Sihe liebhaber, das ist das erbe, das er seinen liebhabern gelassen hat: Ein seel vol gottes vnd ein leib vol leidens.

Christi auf dem engen Pfad, auf welchem es nicht ohne mancherlei Anfechtung abgeht[1]). Der Mensch fühlt sich jetzt erst recht niedrig und schlecht und nimmt zu an der Demut, aber Christus ist ihm nur lieber geworden und erst recht beginnt er daher ein Leben heiliger Liebe[2]). „Welcher Mensch allezeit Ruhe haben wollte, der würde ganz darin aufgehen ebensowohl als in anderen Dingen. Wem Innerkeit wird in Außerkeit dem wird Innerkeit innerlicher als dem Innerkeit wird in Innerkeit“ [3]).

Wo nämlich Gott in einem Herzen geboren wird, „da entspringt Gnade. Gnade wird da eingegossen .... Sie fließet aus dem Wesen Gottes und fließet in das Wesen der Seele und nicht in die Kräfte“ [4]). Aus dem Grund der Seele aber geht die Gnade über in die Kräfte der Seele als Tugend [5]). Durch die Gottesgeburt wird also unserer Seele die Gnade zugeführt. Es mündet also auch diese Betrachtungsweise aus in die dargelegte katholische Anschauung von der Gnade und der Mitteilung derselben an den Menschen. Diese Thatsache muß doch an dem Versuch die Mystiker unter die sog. „Vorreformatoren“ zu reihen, irre machen. — Wenn nun die Gnade ausgegossen ist in dem Grund der Seele, so ist es

1) Über den Quietismus im „Buch v. geistl. Armut“ s. oben S. 311 Anm. Tauler f. 144^{vb}. Vgl. Theol. deutsch S. 234.

2) Tauler f. 108^{ra}.

3) Seuse S. 246.

4) Eckhart S. $296,_{3}$. Tauler f. 60^{rb}.

5) Tauler f. 60^{va}. Die angeführten Stellen sind von großem Interesse, indem sie uns zeigen, wie die Lehre von der Gottesgeburt mit der katholischen Ansicht von der Gnade zusammenhängt. Der Mystiker redet von der Geburt Gottes in uns, durch die wir Gottes Kinder werden; nach Thomas ist die Gnade eine altior natura, eine participatio divinae naturae. Et secundum acceptionem hujusmodi naturae dicimur regenerari in filios Dei (Summ. II. I qu. 110 art. 3 resp.). In diesem wie jenem Fall ist die Gnade eine Mitteilung einer neuen naturhaften Kraft, durch welche wir wiedergeboren und Gottes Kinder werden. Auch der Gedanke, daß die Gnade als solche nicht in die Kräfte, sondern in den Grund der Seele gehe, ist thomistisch. Summ. II. I qu. 110 art. 4 resp.: quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subjectum prius potentiis animae, ita scilicet quod sit in essentia animae. — Ib. ad 1: ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus. Auch hier begegnet uns somit die echt thomistische Lehre.

nicht nur die Liebe gegen Gott, die das Herz jetzt erfüllt, sondern es drängt den Menschen zu Liebeswerken gegen jedermann, denn diese Liebe bleibt nicht innerlich, sondern der Mensch soll sie leuchten lassen auswendig so viel er kann, mit Gaben, mit Trost, mit Hilfe und Rat[1]). Ist doch das Liebste was ein Mensch Gott thun kann, demütiger Gehorsam, und hat doch Gotte vor allem dem Menschen geboten ihn und den Nächsten zu lieben. In diesem Gehorsam solle der Mensch dahin kommen, daß er Gott sei wie einem Mann seine Hand[2]). Die Liebe zu Gott bewährt sich erst in der Liebe gegen den Nächsten[3]). Daher hat Meister Eckhart verlangt, daß ein Mensch, selbst wenn er sich in einer Entzückung wie Paulus befinde, dieselbe lassen müsse, wenn die Not eines armen kranken Menschen es erforderte[4]). Von diesem Gesichtspunkt aus hat Eckhart die Martha wohl als die vollkommenere im Vergleich zur Maria gepriesen. Zweimal nenne in der Anrede Christus ihren Namen um damit anzudeuten, daß sie sowohl das zeitliche wie ewige Gut besitze. Sie war sorgsam, aber so, daß sie bei den Dingen war und nicht diese in ihr waren; sie stand mit der Sorge, nicht in der Sorge. Zu diesem Stand habe auch Maria kommen müssen. „Wenn die Heiligen zu Heiligen werden, dann zu allererst fangen sie an Tugenden zu wirken, weil sie dann sammeln den Hort ewiger Seligkeiten“[5]). Eine Stelle wie diese verständigt uns darüber, wie mit solchen Gedanken andere Äußerungen der Mystiker, welche das Ideal des Quietismus zu preisen scheinen zu

---

1) Tauler f. 101^{vb}.

2) Theol. d. S. 236. 232.

3) Tauler f. 128^{rb}.

4) Eckhart S. 553$_{,38}$: wêre der mensche alsô in eime înzucke als sanctus Paulus was, unde weste einen siechen menschen, der eins suppelîns von ime bedörfte, ich achte verre besser, daz du liezest von minne von dem zucke unde diendest dem dürftigen in mêrre minne. Ähnliche Stellen bei Tauler f. 95^{rb}. 121^{rb}. Dazu vgl. Thomas Summ. II. II qu. 182 art. 1 resp. fin. — ib. ad 3: quod ad opera vitae activae interdum aliquis a contemplatione avocatur propter aliquam necessitatem praesentis vitae.

5) Pf. S. 47 ff. Vgl. hiezu Augustin über das genus vitae ex utroque (scil. otiosum u. actuosum) compositum, de civitate Dei l. XIX, c. 2. 19 (Migne 7, 623 f. 647).

vermitteln sind [1]). Obgleich der Mensch in voller Liebe gegen jedermann sich bethätigt, so gibt er sich doch niemand ganz hin, er hat eben „nur eine Passion". Obschon er an der Welt arbeitet, ist er in seinen besten Stunden doch nicht in der Welt. — Wer wird leugnen, daß eine echt christliche Wahrheit hier einen, freilich einseitigen Ausdruck gefunden? Mag es sich in der Praxis oft anders gefügt haben, das mystische Ideal hat der Tendenz der abendländischen Kirche gemäß, der praktischen Bethätigung der Liebe den Raum gewahrt [2]).

Dieses sind die Grundzüge der mystischen Devotion. Ihrer Kenntnis kann auch die Dogmengeschichte nicht entraten, denn für die mittelalterliche Auffassung des ordo salutis, an welcher sich der reformatorische Gegensatz entzündet hat, ist sie von größter Bedeutung. In weiten Kreisen, fast durch ganz Deutschland, hat diese mystische Frömmigkeit Anhänger gefunden. Nicht nur in den Klöstern, insbesondere auch den Nonnenklöstern, sondern auch in gebildeten Laienkreisen trachtete man nach jenem Leben. Die bezüglichen Zeugnisse geben uns ein deutliches Bild von dieser Gestaltung des Lebens mit seinen Selbstpeinigungen und mit dem zehrenden Schmerz der Einsamkeit wie mit der aufjauchzenden Seligkeit der Seele, die Jesum zu bräutlicher Vereinigung gefunden [3]). Hierauf näher einzugehen ist hier nicht der Ort. So viel aber dürfte feststehen, daß die mystische Frömmigkeit nicht aus dem Rahmen des Katholicismus herausfällt; es ist die katholische Ansicht von der Gnade, welche auch hier von beherrschender Bedeutung ist.

---

1) Z. B. Eckhart S. 482,$_9$ Seuse S. 567: „Er hat Gemeinschaft der Leute ohne Einbildung (ohne daß sie Eindruck auf ihn machen) und Minne, ohne Anhaftung und Mitleiden ohne Sorge in rechter Freiheit".

2) Z. B. Tauler f. 121^{rb}. Also söllen die menschen thuon, so sy sich des nachtes wol geübt haben in disem kere vnd des morgens auch ein wenig, so sollen sy denn in guotem frid ir geschefft thuon, eyn yeglichs als es im gott füget.

3) Vgl. hiezu Strauch, Die Offenbarungen der Adelheid Langmann in den „Quellen und Forschungen zur Sprache u. Kulturgesch. der germ. Völker" Straßburg 1875, sowie desselben, bereits erwähnte, Edition der Offenbarungen der Marg. Ebner und ihres Briefwechsels mit Heinrich v. Nördlingen; endlich Zusammenfassendes bei Greith a. a. O. und Preger Bd. II, S. 247 ff.

Damit ist das Ende der Darstellung der Dogmengeschichte des Mittelalters erreicht. Wir haben gesehen, daß trotz des diese Zeit kennzeichnenden Traditionalismus das Dogma in derselben doch weitergebildet worden ist. Das gilt besonders von der Anschauung des persönlichen Christenstandes wie der Beurteilung der christlichen Gemeinde. Aber an beiden Punkten machte sich, wie wir erkannt haben, der Einfluß falscher praktischer Bestrebungen und Ideale geltend. Es war auf der einen Seite ein mangelhaftes Sündenbewußtsein, welches die Sünde schließlich als etwas mit der endlichen sinnlichen Art des Menschen Gegebenes auffaßte. Dem entsprach das Verständnis der Wirkung der Gnade, die man als physische Mitteilung neuer Kräfte, einer überirdischen göttlichen Naturbeschaffenheit an den Menschen begriff. Demgemäß bestand das Lebensideal in einer Vernichtung des natürlichen Lebens und in dem Erstreben eines engelhaften, über die Schranken der natürlichen Endlichkeit sich erhebenden Daseins. Dieses ist der Zusammenhang zwischen der scholastischen Gnadenlehre und dem mystischen Lebensideal. — Auf der anderen Seite ist der Glaube, daß Gott sein Volk auf Erden erhält und in demselben und durch dasselbe sein Heilswerk zu Ende führt, modificiert worden durch die hierarchische Idee. Man that, als hätte Gott auf seine Wirksamkeit zu Gunsten eines besonderen Standes verzichtet. Dieser Stand ist im Besitz der Heilswahrheit wie der Heilsmittel, die Gott der Kirche gegeben. Deshalb ist Unterwerfung unter den Priester für den einzelnen ebenso notwendig zum Heil, als die Welt dem Priesterstand und seinem Repräsentanten dem Papst zu gehorsamen gehalten ist. Welche Irrtümer und Schäden für Lehre und Leben sich aus diesen Gedanken ergeben mußten, ist oben gezeigt worden. Das Bedürfnis nach einer Reformation ist nicht zu verkennen. In dem unruhigen Hin- und Herwogen der Bestrebungen und Ideale, in welche die Geschichte des Mittelalters ausläuft, wird jenes Bedürfnis kund.

Dritte Hauptperiode.

Die Fortbildung des Dogmas durch die Reformation und die gegensätzliche Lehrfixierung des Romanismus.

Die Reformation.

Die Notwendigkeit einer Reformation lag in dem tiefen Verfall des christlichen Glaubens und Lebens am Ende des Mittelalters wie wir ihn dargelegt haben. Zwar hatte der altkirchliche Lehrbegriff seine Geltung nicht verloren, in thesi galten selbst die augustinischen Bestimmungen über Sünde und Gnade noch immer als kirchliche Dogmen, aber unter den Einflüssen des Hierarchismus und Semipelagianismus war ihr wahrer Sinn, wie wir gesehen haben, teils verkannt und entstellt, teils geradezu ins Gegenteil verkehrt worden. Vornehmlich war (auf die Lehre hin angesehen) das Verderben in diejenigen Seiten der christlichen Wahrheit eingedrungen, die zuvor noch nicht symbolisch fixirt worden waren, in die Lehre von der Aneignung des Heils, von der Rechtfertigung, vom Glauben, von der Heiligung, von der Wirkungsweise der Sakramente. Die ganze evangelische Heilsordnung war gründlich depraviert, die Bedeutung der alleinigen Mittlerschaft Christi dem Volke fast ganz aus den Augen gerückt, der Zugang zur freien Gnade Gottes auf der einen Seite durch die lange Reihe zahlloser kirchlich sanktionierter Mittler und Fürsprecher (Maria und die Heiligen), die man dazwischen gestellt hatte, andererseits durch die scholastischen Doktrinen von dem meritum, den Satisfactionen, dem Ablaß u. s. w. verdunkelt und verbaut, durch die Stellung, die sich die Geistlichkeit als Vertreterin der Kirche angemaßt hatte, geradezu verschlossen. Denn diese hatte sich selbst, wie wir sahen, zur Herrin über den Glauben der Gemeinde und zur legitimen Heilsvermittlerin an Christi statt erhoben, die Zugehörigkeit zu Christus an die Unterwerfung unter ihre sichtbare Institution, an den Gehorsam gegen ihre Autorität und an die von ihr vorgeschriebenen Leistungen gebunden. Das Christentum war zu einer nova lex, die Kirche zu

einer gesetzlichen Heilsanstalt entartet. Veräußerlicht, verstaatlicht, war sie aus einem Reich des Geistes zu einem Reiche von dieser Welt geworden. In der Praxis aber hatte das Verderben vornehmlich unter dem Klerus eine Höhe, die Unbekanntschaft mit der heil. Schrift ein Maß erreicht, welches edlere, christliche Gemüter empören mußte — denn auch an solchen fehlte es, wie in keiner Zeit, so auch am Ausgang des Mittelalters nicht; wovon hernach. — So können wir denn sagen: das alte Fundament der Kirche war geblieben, aber durch den neuen Überbau bis zur Unkenntlichkeit entstellt.

Deshalb hatte sich denn auch das Bedürfnis nach einer Reformation seit Jahrhunderten geregt. Alle besseren Glieder der Kirche hatten es empfunden und ausgesprochen, Universitäten, namentlich die Pariser, hatten sie gefordert, die großen Kirchenversammlungen zu Pisa, Costnitz und Basel hatten den Versuch gemacht, „eine Besserung an Haupt und Gliedern“ durchzusetzen. Zahlreiche Sekten, die gegen das wuchernde Verderben reagierten, waren eine nach der andern hervorgebrochen. Die erneuerte Mystik hatte sich aus der herrschenden Äußerlichkeit in die Innerlichkeit des religiösen Gemütes zurückgezogen. Eine neue Bildung, an der klassischen Litteratur genährt, die humanistische, hatte ihren Siegeslauf begonnen und den scholastischen Formalismus mit dem Untergang bedroht. Eben jetzt hatte sie in Deutschland Eingang gefunden und angefangen sich die Gunst aller geistreichen Köpfe zu gewinnen. Auch in der Volkslitteratur regte sich ein frischer Freiheitsgeist, der mit Humor und Ironie die kirchlichen Zustände kritisierte. Dazu kommt dann noch eine Zahl einzelner Kreise und Männer, die auf Augustin und auf die heilige Schrift zurückgehend, von da aus eine Besserung anstrebten. Aber keine dieser Richtungen und Bestrebungen hatte gründlich und nachhaltig zu helfen vermocht. Denn sie alle richteten ihren Widerspruch nicht wider den Mittelpunkt des Schadens, sie standen selbst wesentlich in dem Bannkreise der römischen Auffassung.

Die großen kirchlichen Synoden hatten das Erstrebte nicht erreicht, weil sich ihre Maßnahmen doch nur auf das Verhältnis des Episkopates zum Primate (allgemeines Concil und Papst) und auf die Abstellung zahlreicher Mis- und Übelstände in dem Klerus beschränkten, den eigentlichen Sitz des Verderbens aber, das Wesen des römischen Katholizismus, unangetastet ließen. Überdies wur-

den ihre besten Beschlüsse durch die Machinationen der Päpste alsbald wider teils elidiert, teils in Vergessenheit gebracht. Ein Jahrhundert später waren ihre Nachwirkungen wie verschwunden. Nur in der Erinnerung der Völker blieben sie zurück. Das Laterankoncil, das 1512 an die Stelle des pisanischen berufen worden, zeigte sich voll derartiger Observanz gegen Rom. Die Päpste lenkten wieder ganz in die alten Bahnen ein, und wenn sie auch auf die Durchführung ihrer politischen Ansprüche verzichten mußten, als Inhaber der gesammten geistlichen Machtfülle in der Kirche blieben sie in unbestrittenem Ansehen. In Leo X. umgab sich der römische Stuhl durch die Gunst, die er der neuaufblühenden Litteratur und Kunst zuwandte, mit neuem Glanz[1]).

Auch die außerkirchlichen Sekten brachten und vermochten keine radikale Erneuerung. Die edelste derselben, die romanischen Waldenser hatten, durch das Studium der heil. Schrift angeregt, die Predigt des einfachen Evangeliums an die Armen sich zur Lebensaufgabe gemacht (pauperes de Lugduno), und von da aus den Gedanken des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen (im Gegensatz zu der katholischen Amtslehre) in die Mitte gestellt. Was sie wollten, war ursprünglich nichts anderes, als ein heiliges, apostolisches Leben nach der Schrift, um deren Kenntnis und Verbreitung sie sich auch eifrig bemühten, und ihre Richtung war von vorn herein so wenig antikirchlich, daß sie vielmehr in der herrschenden Kirche Raum und Anerkennung suchten. Erst die Abweisung und teilweise Verfolgung, die sie von ihr erfuhren, trieb sie tiefer in den Gegensatz hinein. Aber ihre Heilserkenntnis unterschied sich nicht wesentlich von der katholischen und ihre ganze Auffassung der Kirche war zu subjektiv, als daß sie auf das große Ganze hätten durchgreifend einwirken können. In ihren stillen Thälern lebten sie zurückgezogen von der Welt. Sie sind nur eine jener Reformerscheinungen des mittelalterlichen Christentums, die auf die apostolische Armut und Einfachheit zurückgehend, einen thatsächlichen Protest gegen die Veräußerlichung und Verweltlichung des Kirchentums bilden[2]). Die größeste Bedeutung hat in dieser Hinsicht die Re-

---

1) S. die großen Kirchengeschichten; insbes. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom Bd. VIII.

2) S. Kurtz, Kirchengesch. § 109, 10—14 (10. Aufl. I, 2 S. 229 ff.), den Art. Waldenser in der Real-Encykl. Bd. XVII. W. Preger, Beiträge z. Gesch. der

formation des heiligen Franz gehabt. Aber gerade an dieser Erscheinung wird auch deutlich, wie sehr diese Richtungen sich von dem protestantischen Christentum unterscheiden. — Die zahlreichen, ja zahllosen Sekten des früheren und späteren Mittelalters hingegen hegten zum Teil schwere häretische und kirchenfeindliche Irrtümer, die älteren Katharer einen manichäischartigen Dualismus, den auch die sogenannten Albigenser teilten, die Brüder und Schwestern des freien Geistes eine pantheistisch-antinomistische Richtung, die Vereine der Beguinen und Begarden in Deutschland, die Genossenschaft der Apostoliker in Italien, die Schaaren der Geißler u. s. w. hatten sich jedenfalls durch ihre spiritualistisch-separatistischen, teilweise asketisch-fanatischen Tendenzen so weit von der Kirche entfremdet, daß eine heilsame Rückwirkung auf sie nicht zu erwarten stand[1]). Die erstgenannten waren ohnehin den Gewaltmaßregeln der Päpste und ihrer furchtbaren Inquisition erlegen. „Alle aber sind ein Zeugnis, wie wenig die herrschende Kirche das religiöse Bedürfnis der Zeit verstand und wie tief gewurzelt die Überzeugung war, daß von ihr Hilfe und Heil nicht zu erwarten sei". Dieses Bedürfnis hat im Lauf der Zeit an Tiefe und an Ausbreitung mächtig zugenommen. Es ist die Zeit vor der Reformation nicht eine Periode religiöser Lethargie gewesen. Es regt sich, im Gegenteil, das religiöse Leben machtvoll, immer neue Triebe aus sich heraussetzend[2]). Freilich ist es eine krankhafte und überspannte Weise, in welcher das geschieht. Wie damals, als das Christentum in die Welt trat, das alte Heidentum alle seine Kräfte zusammengenommen hatte und vor keiner Übung und keiner Entsagung zurückschreckte den Frieden der Seele zu erlangen, so regte sich ähnlich vor Eintritt der Reformation das Sehnen und Streben im Volk. Die

---

Waldesier im Mittelalter. Abhandlungen der k. bayr. Akademie der Wissenschaften. III. Cl. XIII. Bd. I. Abt. München 1875. K. Müller, Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis Anfang des 14. Jahrh. Gotha 1886. Vgl. auch Ritschl, über Reformat. in der lat. Kirche des Mittelalters in drei akad. Reden (Bonn 1887) S. 37 ff.

1) Gieseler a. a. O. § 87. 88. S. den Art. Katharer PRE. VII, 616 ff.

2) Vgl. hiezu die treffliche Darstellung bei v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation (in Onckens allgem. Gesch. in Einzeldarstellungen) S. 75—161 und K. Müller, Bericht über den gegenwärtigen Stand der Forschung auf dem Gebiet der vorref. Zeit in den „Vorträgen der theol. Conferenz zu Gießen" (3. Folge, 1887) S. 31—65.

Kirchenbauten und die kirchlichen Stiftungen, die Prozessionen und andere kirchliche Aufzüge und Aufführungen nehmen zu. Ein schier unheimlicher Wallfahrtsdrang bemächtigt sich der Erwachsenen wie der Kinder. Hand in Hand aber mit dieser hochgradigen religiösen Erregung, die doch in den Formen der überkommenen Frömmigkeit nicht Befriedigung finden konnte, geht eine weit verbreitete Opposition gegen das überkommene Kirchentum, gegen die ganze ererbte Lebensordnung. Es entbehren diese Elemente nicht einer revolutionären und sozialistischen Tendenz, die wir später deutlich hervortreten sehen. Den Vornehmen und Großen, aber ganz besonders den Pfaffen galt die Opposition:

„Wir wollen Gott vom Himmel klagen,
Kyrie eleison,
Daß wir Pfaffen nit sollen zu tot schlagen,
Kyrie eleison!"

Der Sang ist oft in jenen Tagen erklungen. — Zu dem allen, was in dem Volk gährte, kommt noch, daß die nominalistische Theologie der Kritik Thür und Thor geöffnet hatte. Man hatte sich daran gewöhnt den überkommenen Glaubensstoff in freiester Weise zu kritisieren, freilich mit den bekannten Einschränkungen, welche der Vernunft jedes Recht einer derartigen Kritik benimmt (S. 93). Hierin liegt die Bedeutung des Nominalismus, zu dem sich bekanntlich auch Luther gehalten hat. Die Gegnerschaft der Reformation geht zumeist aus dem Lager des Thomismus hervor. —

Ließ sich in einer solchen Zeit von den humanistischen Bestrebungen, die von Italien nach Deutschland herübergekommen waren und hier selbst an mehreren Universitäten namhafte Vertreter gefunden hatten, das Heil erhoffen?[1]). Es ist wahr, sie weckten die Geister, sie schärften den Sinn für Freiheit der Forschung und Schönheit der Form, sie brachten einen freieren Geist, eine bessere Methode in alle Disciplinen; man liebte es, in der

1) Vgl. hiezu Kampschulte, Die Universität Erfurt in ihrem Verhältnis zum Humanismus und zur Reformation, 2 Bde. Trier 1858. Maurenbrecher, Gesch der kathol. Reformation Bd. I, S. 119 ff. 349 ff. Stähelin Art. Erasmus PRE.² IV, 278 ff. Stichart, Erasmus, seine Stellung zu der Kirche und den kirchl. Bewegungen s. Zeit (Leipzig 1870). S. auch Ritschl, Georg Witzels Abkehr vom Luthertum in Zeitschr. f. Kirchengesch. II, S. 386 ff. Drews, Wilibald Pirkheimers Stellung zur Reformation (Leipzig 1887). v. Bezold, Gesch. der deutschen Reformation S. 199 ff.

Weise der Alten zu schreiben, zu dichten, die Dinge zu behandeln. Aber diese humanistischen Bestrebungen nahmen vielerorten bald eine antihierarchische Richtung an. Von ihren Koryphäen wurde die Barbarei der Scholastik, die Unwissenheit, Bornirtheit und Rohheit der Geistlichen schonungslos gezüchtigt, die Sittenlosigkeit des Klerus aufgedeckt, selbst der höchsten Häupter nicht geschont. Die epistolae virorum obscurorum, das ἐγκώμιον μωρίας von Erasmus dem „Voltaire der Renaissance", haben in dieser Hinsicht eine unbeschreibliche Wirkung hervorgebracht. Aber derselbe Erasmus suchte auch das Studium des N. Testamentes wieder aufzubringen. Er gab den griechischen Text, der zuvor im Abendland noch nicht allgemeiner zugänglich gemacht war, heraus, er sorgte für exegetische Hilfsmittel, er schrieb selbst eine Erklärung in Form einer Paraphrase, er wollte, wie er sich ausdrückt, „die Theologie, diese kalte Wortstreiterin, auf ihre Quellen zurückführen, das scholastisch-dialektische System vereinfachen". Noch tiefer als dieser feine, glatte Humanist war der treffliche Reuchlin gegangen, dessen großes Verdienst es ist, den Schlüssel zum Verständnis der hebräischen Sprache den christlichen Theologen wieder dargereicht zu haben. Und diese Männer standen nicht allein. Neben ihnen blühten und wirkten Mutianus, Crotus Rubianus, Eobanus Heß in Erfurt, Bebel in Tübingen, Conrad Celtes in Wien, Laz. Spengler und Wil. Pirkheimer in Nürnberg. Alle geistreichen Köpfe fielen ihnen zu. Trotz des Widerstandes der Dominikaner in Köln drangen sie durch. Der Humanismus schien den Sieg zu gewinnen. Videmus quantum perfectum sit paucis annis, ruft Erasmus aus. – Ohne Zweifel haben diese wissenschaftlichen Bestrebungen der Reformation vorgearbeitet, den Boden für sie bereiten helfen, ihr die notwendigen Bildungsmittel dargereicht. Dennoch waren auch sie nicht geeignet, eine tiefe, sittliche Wirkung auf die Kirche auszuüben. Schon deshalb nicht, weil sie zu oberflächlich waren, weil sie sich fast nur auf die Nachahmung der klassischen Form, auf die Eleganz der Darstellung beschränkten, weil kein urkräftiges Leben, kein schöpferischer Geist in ihnen lebte. Dazu kommt, daß der Humanismus keine Neigung zum Religiösen hatte. Die Emancipation von Klerus und Scholastik schlug bei vielen Vertretern desselben zur Emancipation von der Kirche und zur Frivolität aus. In Italien führte er geradezu eine heidnische Sprachweise, eine heidnische Weltanschauung ein. Am Hofe Leo's hörte man von der fabula de

Christo sprechen[1]). Und wenn der Humanismus auch in Deutschland durch Erasmus eine Verbindung mit christlichen Interessen einging (adnixus sum, ut bonae litterae, quas scis hactenus apud Italos fere paganas fuisse, assuescerent de Christo loqui), so war diese doch nicht innig und lebenskräftig. Das Christentum des Humanismus war — wie man gerade an Erasmus sieht — nicht nur vom Semipelagianismus, sondern von einem feinen Rationalismus durchdrungen, eine Religion für gute Köpfe. Die kritischen antihierarchischen Tendenzen blieben auch in Deutschland die Hauptsache. Und diese thaten der Hierarchie selbst weit weniger Schaden, als man glauben möchte. Denn der Tadel trat nicht mit dem heiligen Ernste sittlicher Entrüstung, sondern mit Spott, mit Witz, mit beißender Laune auf, der Angriff galt mehr der Bornirtheit, der Barbarei, als dem widerchristlichen Verderben[2]). Daher schlug er keine brennenden Wunden. Dabei besteht ein fester Gegensatz zwischen dem Ideal der Reformatoren und des Humanismus, denn in den besten Fällen erhebt sich letzteres nicht über die Tendenz des heil. Franz. Das sieht man auch an Erasmus. „Für die Reformatoren war es die Versöhnung des Sünders mit Gott und die daraus fließende Sündenvergebung, für Erasmus ist Christus dagegen hauptsächlich das Vorbild der rechten Gott wohlgefälligen Gesinnung und Tugend, der Begründer der wahren sittlich-religiösen Lebensordnung: „Christi Lehre und Vorbild wieder zur Geltung zu bringen, seiner Ehre und der Wohlfahrt des Nächsten das ganze Leben zu weihen — haec est illa theologia vera, genuina, efficax, quae olim et philosophorum supercilia et principum invicta sceptra Christo subegit (Ep. 329)“ [3]). Eine moralische Besserung des kirchlichen Lebens war es, was man in diesen Kreisen, wie man auch an Pirkheimer sehen kann, von der Reformation erwartete. Dazu kommt die energische Opposition gegen die scholastische Methode des Betriebes der Wissenschaft[4]). So blieb denn der

1) Gregorovius Bd. VIII, S. 266 ff.

2) Luther an Spalatin (1517), de Wette I, 76: er wolle einen Dialog des Erasmus nicht weiter mitteilen, quod tam jucunde, tam erudite, tam denique ingeniose i. e. omnino Erasmice textus est, ut ridere cogat et nugari in vitiis et miseriis ecclesiae Christi, quae tamen summis gemitibus omni christiano Deo sunt quaerendae.

3) Stähelin PRE. IV, 284.

4) Vgl. Drews a. a. O. S. 115. 25. 30 f. das reformatorische Ideal

allgemeine Zug nach freier Geistesbildung, insbesondere die wiedererneuerte Kenntnis der Grundsprachen der heiligen Schriften die Hauptsache. Dies ist allerdings sehr hoch anzuschlagen. Aber eine durchgreifende Erneuerung durfte man von daher um so weniger erwarten, als der Humanismus zur Zeit kein Herz für das arme Volk hatte, er hielt sich aristokratisch in den höheren Schichten der Gesellschaft und zog ein gemütliches litterarisches Stillleben den harten Kämpfen des Lebens vor. „Darum jubelte er zwar Luthern vielstimmigen Beifall zu, als er die scholastischen Sätze, als er „die Bäuche der Mönche" angriff, als sich die Sache auf ein litterarisches Lanzenbrechen des jungen Doktors anließ: eben darum aber ließ er Luther auch in Stich, als die Blitze des Vatikans auf den kühnen, hochherzigen Mann gefahrdrohend herabfuhren, darum wandte sich Erasmus, um das otium cum dignitate besorgt, scheu von Luther ab, als die gewaltige, reformatorische Bewegung sich immer unverhüllter im Volk entwickelte und der neue Most des Evangeliums die alten Schläuche sprengte" [1]). Was sollte jener tief erregten Zeit die moralisirende Weisheit des Humanismus? Nur eine gewaltige

---

dieser Kreise ist signifikant ausgesprochen worden von dem Humanisten Beatus Rhenanus in einem Brief an Zwingli vom J. 1518: At vos pro concione dicentes universam Christi doctrinam breviter velut in tabella quadam depictam ostenditis: propterea missam in terras a Deo Christum, ut doceret nos voluntatem patris sui, ut ostenderet mundum hunc, hoc est divitias, honores, imperium, voluptates et hoc genus alia plane contemni debere, coelestem vero patriam toto pectore quaerendam; ut doceret nos pacem et concordiam ac pulchram rerum omnium communionem (nam nihil aliud est christianismus), qualem olim Plato magnis annumerandus prophetis, utcunque in sua Republica somniasse visus est; ut adimeret nobis stultos terrenarum rerum affectus in patriam, in parentes, in cognatos, in sanitatem et in cètera bona, ut paupertatem et rerum hujus vitae incommoda non esse mala declararet. Nam ejus vita doctrina est omnem humanam excellens. (Zwingli, Opp. VII, 58.) Diese purissima Christi philosophia, die Beatus als Inhalt der reformatorischen Predigt bezeichnet, enthält im Wesentlichen nichts anders als das Ideal der mittelalterlichen Reformparteien: eine moralische Besserung durch Verachtung der weltlichen Interessen und die Flucht aus der Welt in Gemäßheit des Beispiels und der Lehre Christi.

1) Hundeshagen, der deutsche Protestantismus S. 26. Erasmus: ego me quod licet integrum servo.

religiöse Idee konnte die Antwort hergeben für die drängenden Fragen und Zweifel der Zeit.

Was der Kirche not that, war nicht Besserung an den Außenwerken, nicht Flickwerk am einzelnen, auch nicht Darreichung besserer Lehrmethoden, sondern eine **Regeneration**, welche den Schaden an der Wurzel angriff und von Innen heraus Glaube, Lehre und Leben erneuerte, ohne jedoch die Kirche selbst zu zerstören. Und weil das Verderben seinen Hauptsitz in der Verkehrung der Heilsordnung hatte, so mußte die Regeneration gerade an diesem Punkte einsetzen.

Eine Ahnung davon, daß eine solche Reformation der Kirche notwendig sei, hat sich oft geregt. Hieher gehören auch die Erscheinungen, die man in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung mit dem Titel der „Vorreformatoren" zu ehren sich gewöhnt hat. Allein auch sie sind trotz einzelner Lichtblicke, im Wesentlichen nicht aus dem Kreise der katholischen Lehre getreten. Die Erkenntnis nämlich von der alleinigen Autorität der heil. Schrift, die Wiclif und ihm nach Hus betont haben, bezeichnet keinen principiellen Abstand von der katholischen Lehre, denn jener Grundsatz ist der Scholastik nicht fremd (vgl. oben S. 68 f.). Es handelt sich bei demselben immer um die Art der Durchführung. Daher hat jener Satz für sich keine reformatorische Kraft. Von mehr Bedeutung war es, daß diese Männer ihre Kritik auf den scholastischen Kirchenbegriff richteten und die Kirche als die Gemeinde der von Gott Erwählten definierten (corpus mysticum), Christum für ihr alleiniges Haupt erklärten, den Gehorsam gegen den Papst, als Spitze der sichtbaren Kirche, dadurch bedingt sein ließen, daß sich derselbe als wahren Nachfolger Christi erweise[1]). Zu einem in sich geschlossenen Begriff von der Kirche haben sie es nicht gebracht, außerdem waren diese Reaktionsversuche, namentlich die böhmischen, viel zu sehr mit nationalen und politischen Tendenzen vermischt. Endlich darf nicht außer Acht gelassen werden, daß das positive Reformationsprogramm dieser Männer keinesweges das Luthers ist, sondern im Boden des Katholicismus wurzelt. Es ist auch hier der franziskanische Gedanke einer Verbesserung des Lebens durch die strikte Anwendung der Säze der Bergpredigt maß-

1) Näheres s. oben S. 210 f.

gebend [1]). — Ein vorbereitendes Element für die Reformation war in gewissem Sinn der Rückgang auf Augustin. In den Niederlanden und in Deuschland hatte die Theologie wieder angefangen, vielfach sich mit Augustin abzugeben und gegenüber der kirchlichen Werktreiberei und Verdienstlehre des Nominalismus auf die Gnade Gottes in Christo zu verweisen. Dieser evangelische Gesichtspunkt ist überhaupt nie ganz aus der Kirche verschwunden, konnte ihr auch nie völlig entschwinden, immer und immer wieder war er durch die Entstellungen der herrschenden Lehrweise oder durch die Umhüllungen der Mystik durchgebrochen, jetzt, am Schluß des fünfzehnten Jahrhunderts, hatten ihn Johann von Wesel († 1482), Johann Goch und Johann Wessel († 1489) unter verschiedenen Modifikationen hervorgehoben, in der asketischen und homiletischen Litteratur machte er sich vielfach geltend [2]): aber der innerste Nerv des Verderbens war mit all dem noch nicht getroffen, das große zündende Wort noch nicht gesprochen [3]), der geistesgewaltige

1) Vgl. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung Bd. I, S. 134: „Das evangelische Gesetz, dessen energische Vertretung Wiclif den Ehrentitel eines Doctor evangelicus eintrug, ist die Bergpredigt als Probe des Gesetzes der Liebe. Das ist ein anderer Stoff als die Predigt des Paulus von der Versöhnung, welche Luther als das Evangelium proklamierte“.

2) Gieseler a. a. O. § 153, die Belege.

3) Seit der Darstellung von Ullmann, die Reformatoren vor der Reformation, pflegt man diesen Männern mehr oder weniger entschieden die protestantische Ansicht von der Rechtfertigung aus dem Glauben beizulegen. Dem gegenüber hat Ritschl mit Recht darauf verwiesen, daß die Justifikationstheorie dieser Männer die katholische ist. An dem entscheidenden Punkt weichen sie somit von der protestantischen Anschauung ab. Johann Wessel trägt die bekannte katholische Lehre von der Eingießung der Gerechtigkeit, durch welche die verdienstlichen Werke ermöglicht werden, vor. Dabei hebt er hervor, daß der Mensch sich aber auf seine Werke nicht verlassen dürfe, sondern der Gnade Gottes allein trauen müsse. Nicht anders gestaltet sich die Lehre bei Johann von Wesel und Johann Goch. Der Widerspruch dieser Männer gegen Misbräuche der kirchlichen Praxis wie den Ablaß, gründet sich auf die strikte Anwendung der katholischen Justifikationslehre, durch welche jene Misbräuche ausgeschlossen würden. Dasselbe gilt auf diesem Gebiet von Hus und Wiclif (die Belege dafür haben wir oben S. 252 ff. gegeben. Vgl. Ritschl a. a. O. I, S. 129—133). Wenn man endlich Staupitz als Vorläufer der reformatorischen Rechtfertigungslehre anführt, so bewährt sich auch das nicht an den Quellen. Staupitz sagt (libell. de executione s.

Mann, der es mit Prophetenstimme dem deutschen Volke zurufen sollte, noch nicht erstanden. In **Luther** hat ihn Gott seiner Kirche geschenkt. In ihm hat sich, so zu sagen, das Prinzip, man darf sagen der Geist des Protestantismus verkörpert und auf so originale Weise ausgeprägt, daß er eine typische Bedeutung für die ganze nach ihm benannte Kirche gewonnen hat. Noch heute trägt sie seine Signatur. Auf seine Persönlichkeit und Lebensentwicklung müssen wir daher bei der Frage nach dem Prinzip des deutschen Protestantismus zurückgehen.

---

praedest. § 34 Opp. ed. Knaake vol I, p. 145): der sünder wirdet aber gerechtfertiget durch die widergepurt und weiter § 35: in disser neuen geburt sein der vatter got, die muter der will, der erweckend samen die verdinstnus unsers herren Jhesu christi. § 36: Wo dise ding zusamen kumen, do wirdet geborn der sun gottes, gerechtfertigt vnd lebendig gemacht durch den glouben, der würckt durch die lieb. — Diesen Gedanken entspricht es, daß der Rechtfertigung die Belohnung folgen wird, in der Gott „gibt einem iden nach seinen wercken vnnd ein ider eignen lon nemen wirdet gemes seiner arbeit“, daß aber indem Gott in dem Gerechten wirkt, er eigentlich seine eigenen Werke belohnt (ib. § 37. 38, p. 146). Das ist die katholische Lehre von der Rechtfertigung als der Mitteilung der geistlichen Kräfte, die ein Verdienst ermöglichen. Es ist näher, wie wir aus dem Begriff der Gottesgeburt sowie den Ausführungen in Staupitz' „Büchlein von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi“ (a. a. O. S. 52—88) entnehmen, der Tenor der mystischen Betrachtungsweise. Vgl. Ritschl a. a. O. S. 125—128, sowie überhaupt Kolde, Die deutsche Augustinercongregation und Johann v. Staupitz (Gotha 1879) S. 281 ff.

Erster Abschnitt.

Prinzip und Aufbau des Protestantismus in Deutschland und in der Schweiz.

I. Die Reformation Luthers.

A. Die Prinzipien des lutherischen Protestantismus.

1) Genesis und Wesen des Prinzips.

Man hat dasselbe häufig als das Zurückgehen auf die alleinige Autorität der heil. Schrift gegenüber der absoluten Autorität der Kirche bezeichnet. Es ist dies in der That ein augenscheinlicher Grundzug des Protestantismus. Seine ganze Geschichte zeigt, daß er eine Reaktion gegen die römisch-katholische Hierarchie, und zwar eine Reaktion der gründlichsten Art war, gründlicher als alle vorhergegangenen. Hatte doch Luthers Kampf mit dem Angriff auf den Ablaß begonnen[1]) und war von da aus in wenig Jahren bis dahin fortgeschritten, daß er das göttliche Recht des römischen Primates negierte und die Wahrheit der römisch-katholischen Kirche sammt der Autorität ihrer gesammten Tradition in Frage stellte. Zu einer solchen Reaktion bedurfte es einer festen Position. Um die vielhundertjährige Autorität einer so gewaltigen geistigen und weltlichen Macht in Frage zu stellen, mußte man sich im Besitze einer andern, höheren Autorität befinden. Und wir wissen, daß dies das Evangelium Gottes war. Auf das Wort Gottes in heiliger

---

1) S. die treffliche Erörterung bei Köstlin, Luthers Theologie Bd. I S. 180 ff. Dazu desselben: Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften. 2 Bände, 2. Aufl. 1883. Kolde, Martin Luther I, 1884. Dieckhoff, Justin, August., Bernh., Luther S. 71 ff.

Schrift war Luther von vorn herein zurückgegangen[1]). Aus ihr hatte er das unevangelische Wesen des Romanismus erkannt, auf sie gründete er das Recht und die Pflicht zu seinem Angriff gegen Lehre und Praxis der herrschenden Kirche, gegen „die drei Mauern, welche die Romanisten um sich gezogen“, gegen ihre Verderbung der Sakramentslehre, gegen ihre Misbräuche und Anmaßungen, gegen Hierarchie und Papsttum[2]): eben deshalb und nur deshalb, weil dies alles dem Worte Gottes in der heil. Schrift widerspreche, sei es zu verwerfen; so wie er umgewandt das Recht und die Wahrheit seiner eigenen Sache ganz darauf stellte, daß sie der Schrift gemäß sei. Daß diese das untrügliche Gotteswort und die allein entscheidende Autorität in allen Dingen des christlichen Glaubens sei, diesen Grundsatz hatte Luther schon von Erfurt nach Wittenberg mitgebracht; öffentlich ausgesprochen und geltend gemacht hat er ihn zuerst (gleich nach den Thesen) in der Responsio ad Prieriatem[3]); die Leipziger Disputation schloß er mit den Worten: salvis reverentiis patrum praefero ego auctoritatem scripturae, quod commendo judicibus futuris und in die darauf folgenden Resolutionen legte er die feierliche Erklärung nieder: Credo me theologum esse christianum et in regno veritatis vivere; — proinde volo liber esse et nullius seu potestatis seu universitatum seu pontificis auctoritate captivus fieri, . . Gottes Wort allein sei die untrügliche Wahrheit und

1) Hatte doch schon 1510 Dr. Martin Pollich von Melrichstadt, der erste Rector der Universität Wittenberg, von Luther gesagt: „Dieser Mönch wird alle Doctores irre machen und eine neue Lehre aufbringen und die ganze römische Kirche reformieren; denn er legt sich auf der Propheten und Apostel Schrift und steht auf Jesu Christi Wort, das kann keiner weder mit der Philosophie, noch Sophisterei, Albertisterei, Thomisterei und dem ganzen Tartaret umstoßen und widerfechten“.

2) An den christl. Adel deutscher Nation 1520, de captivitate babylonica 1520. Quellenmäßige Auszüge in Marheineke's Reformations-Geschichte Bd. 1.

3) Die Grundsätze, von denen er ausgehe, seien: illud. b. Augustini ad Hieronymum: ego solis eis libris, qui canonici appellantur, hunc honorem deferre didici, ut nullum scriptorem eorum errasse firmiter credam. Caeteros autem, quantalibet doctrina sanctitateque polleant, non ideo verum esse confido, quia illi sic senserunt.

hoch über alles Menschenwort und Kirchenwort [1]). Auf diesem Grundsatze blieb Luther unentweglich stehen; er wurde ihm das *δός μοι ποῦ στῶ* für seine gesamte reformatorische Wirksamkeit, welche ja eben damit begann, daß er dem Volke diesen verschütteten Born wieder eröffnete und ihm aus demselben den richtigen Heilsweg bezeugte, — die heilige Schrift galt ihm als die schlechthin reine Quelle der geoffenbarten Wahrheit und als die Norm für die Beurteilung aller menschlichen und kirchlichen Lehre. Man kann dies das formale Prinzip der Reformation nennen.

Aber wie wir bereits sahen, ist diese Autorität der Schrift auch vor Luther anerkannt worden. Eine durchgreifende Reformation hätte sich nur hieraus nicht ergeben. Die innerste Lebenswurzel der Reformation, die centrale Geburtsstätte des Protestantismus ist dieser Grundsatz nicht, sondern das ist der **rechtfertigende Glaube**, als Thesis ausgedrückt: **die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben.** Es ist das was man das materiale Prinzip genannt hat.

Nicht zunächst als dogmatischer Lehrsatz oder als überkommene Schriftwahrheit — solches ist kein lebenskräftiges Prinzip — vielmehr als eine Thatsache der Erfahrung, als tiefinnerliche Lebenserfahrung ist dieses Prinzip Luthern aufgegangen. In seinem Herzen ist der rechtfertigende Glaube aus Gottes Wort geboren, und hat sich ihm als die Gotteskraft erwiesen, welche allein das tiefste Bedürfnis der menschlichen Seele zu stillen und das rechte Verhältnis zu Gott wiederherzustellen vermag. Dieses Bedürfnis ist das einer Erlösung von Sünde und Schuld, einer Errettung aus dem Zorne Gottes über den Sünder und aus dem Tode. Und dieses Verhältnis ist das der Versöhnung mit Gott, der zuversichtlichen Gewißheit der Gnade, der Gotteskindschaft. Wie tief in Luther jenes Bedürfnis war, wissen wir aus seiner Lebensgeschichte [2]). Niemand hat so wie er die Last der Schuld und den Todesernst der Sünde im Gewissen gefühlt. Wohl hatten nach der Ablegung des Mönchsgelübdes die gratulierenden Brüder zu ihm gesprochen, er sei nun, „als ein unschuldig Kindlein, das itzt wie aus der Taufe käme". Aber von der Gnade, die ihm doch zu Teil geworden sein

1) Die Belege bei Gieseler III, 1, § 1. Köstlin, Luthers Theologie, I, 276.

2) Vgl. Köstlin, Luthers Leben I, S. 63 ff.

sollte, spürte er nichts. Und doch sollte in der Kraft dieser Gnade jetzt das verdienstliche Leben angehen, in welchem er nicht nur sich selbst die Seligkeit erwerben, sondern, als Mönch, gar für andere Verdienste erlangen sollte. Aber die Kraft hiezu fehlte ihm. Die Gnade sollte ihm eingegossen sein, aber er empfand nichts von ihr. Er sah in nach menschlichem Maße gemessen, geringfügigen Sünden den Keim der großen, schweren Menschheitssünde, die uns wie durch eine unermeßliche Kluft von Gott scheidet und unter seinen Zorn beschließt. Wie oft hörte man ihn rufen und beichten: o mea culpa, magna mea culpa. Alle Mittel, welche die kirchlichen Satisfaktionen dagegen darboten, alle die Leistungen, welche die mönchische Disciplin vorschrieb und denen er sich aufs gehorsamste unterzog vermochten sein grundehrliches Gewissen nicht zu beruhigen. — „Wahr ists, konnte er später von sich sagen, wahr ists, ein frommer Mönch bin ich gewesen und so gestrenge meinen Orden gehalten, daß ichs sagen darf: Ist je ein Mönch gen Himmel gekommen durch Möncherei, so wollte ich auch hineingekommen sein. Das werden mir zeugen alle meine Klosterbrüder, die mich gekannt haben, denn ich hätte mich, wo es länger gewährt hätte, zu Tode gemartert mit Wachen, Beten, Fasten, Lesen und anderer Arbeit" [1]) — alle die Garantien und Vermittlungen, welche die Kirche darbot, konnten ihn nicht trösten noch heilen, dienten vielmehr nur dazu, ihm die Kluft zwischen dem Sünder und dem heiligen Gott in ihrer ganzen Tiefe zu zeigen. Die ganze Angst der Ungewißheit, die Aufreibung alles eigenen Trostes und aller eigenen Kraft ist ihm nicht erspart geblieben. In den eigenen Werken fand er nichts Verdienstliches, nur Sünde blickte ihm aus ihnen entgegen, und sah er zu Christo, dem Erlöser, empor, so wies ihn die herrschende theologische Doktrin nur zu dem Gottessohn, zu welchem er den Weg nicht finden konnte. Auch die heilige Schrift, die er häufig befragte, gab ihm kein Licht, keinen Trost. Sein Auge haftete an den Stellen, die den Zorn Gottes über die Sünde bezeugen. Wenn er in Paulus von der „Gottesgerechtigkeit" las, verstand er darunter die richtende, strafende Gerechtigkeit. So wurde die Anfechtung immer schwerer — er quälte sich mit dem Gedanken an Gottes verborgene „Versehung", die den einen zum Leben, den andern zum Verderben

1) Mathesius, Predigten über Luthers Leben. Vgl. Meurer, Luthers Leben, 3. Aufl. S. 27.

bestimmt habe — die Kluft wurde immer weiter[1]); mit innerem Erschrecken, fast verzweifelnd, blickte er hinab vom Zweifel gequält, ob überhaupt Heil für ihn zu erhoffen, ob er denn prädestiniert sei: bis er alle jene Vermittlungen, die zwischen sein Gewissen und zwischen seinen Gott sich eindrängten, wegwerfend, alle jene Schranken, die ihm den freien Zugang zu Christus verschließen wollten, durchbrechend, es wagte, durch eine große Glaubensthat unmittelbar in die freie Gnade Gottes sich hineinzuflüchten, hineinzuversenken, sie zu erfassen und festzuhalten als den einigen, ewigen Grund des Heils. In dem kindlich zuversichtlichen Glauben an die Gnade Gottes in Christo fand er die Vergebung der Sünden, die Gewißheit der Rechtfertigung, den Frieden der Gotteskindschaft, die Kraft eines neuen Lebens und den Sieg über die sich stets mehrenden Gegner.

Das ist der Anfangspunkt der Reformation, der Aufgang ihres Prinzips in dem Herzen Luthers, der rechtfertigende Glaube. Aus der Gewissensfrage: „Was muß ich thun, daß ich selig werde", und aus dem göttlichen Trostwort: „Wer da glaubet, wird gerecht und selig", ist es geboren.

Wie früh dieser Glaube in Luther Wurzeln geschlagen, ersieht man aus seiner Lebensgeschichte sowie aus seinen frühesten Schriften[2]). Der erste entscheidende Moment fällt noch in das Kloster zu Erfurt (bis 1508), auf der Romfahrt war er sein steter Begleiter, in den Sermonen aus den Jahren 1515—1517[3]), insbesondere in dem bekannten Brief an den Augustiner Georg Spenlein vom Jahr 1516 klingt der Grundgedanke: „alles Heil allein in Christo" hell und freudig durch[4]). In den Vorlesungen über

1) Vgl. Plitt, Einleitung in die Augustana I, S. 36 ff., wo wichtige Belege.

2) S. Melanchthon vita Lutheri, c. 5. 6. Mathesius, Predigten über Luther. Gieseler III, 1 S. 13—16.

3) S. die Belege bei Gieseler a. a. O. S. 15—16, und bei Plitt a. a. O. S. 62—65.

4) de Wette I, 17: Fervet nostra aetate tentatio praesumtionis in multis, et iis praecipue, qui justi et boni esse omnibus viribus student, ignorantes justitiam Dei, quae in Christo est nobis effusissime et gratis donata, quaerunt in se ipsis tam diu operari bene, donec habeant fiduciam standi coram Deo, veluti virtutibus et meritis ornati, quod est impossibile fieri. Fuisti tu apud nos in hac opinione, imo errore, fui et ego; sed et nunc quoque pugno contra istum errorem, sed nondum ex-

die Psalmen, welche er von 1513—1516 hielt, und in letzterem Jahr für den Druck vorbereitete, führt er immer wieder zu dem neu entdeckten Mittelpunkt des christlichen Lebens hin [1]). In der Rechtfertigungsschrift an Kajetan 1518 bilden die zwei Grundwahrheiten: das alleinige Verdienst Christi und die Rechtfertigung allein aus Glauben — den positiven Mittelpunkt; der (kleine) Commentar zum Galaterbrief vom Jahre 1519 führt die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit im Gegensatz zu der Gesetzesknechtschaft energisch aus, in dem Büchlein von der Freiheit eines Christenmenschen ergießt sich das Bewußtsein der Rechtfertigung wie der Jubel einer von den alten Banden zur seligen Gotteskindschaft freigewordenen Seele [2]). Die Rechtfertigung aus Gnaden ist das Centrum seines Lebens geworden; sie ist und bleibt sein Lied im Hause seiner Wallfahrt [3]). Immerhin währte es längere Zeit und kostete es noch manchen schweren Kampf, bis Luther von dem ersten Aufgang dieser persönlichen Heilserfahrung zur vollen und klaren Erkenntnis ihres Inhaltes durchdrang. Er hatte den Begriff der Rechtfertigung zunächst im augustinischen Sinn (als infusio gratiae) gefaßt, nur

pugnavi. — Igitur, mi dulcis frater, disce Christum et hunc crucifixum, disce ei cantare et de te ipso desperans dicere ei: tu, domine Jesu, es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum: tu assumsisti meum et dedisti mihi, quod non eram. Cave, ne aliquando ad tantam puritatem aspires, ut peccator tibi videri nolis, immo esse. Christus enim nonnisi in peccatoribus habitat. Ideo enim descendit de coelo, ubi habitat in justis, ut etiam habitaret in peccatoribus. Istam caritatem ejus rumina et videbis dulcissimam consolationem ejus. Si enim nostris laboribus et afflictionibus ad conscientiae quietem pervenire oportet: ut quid ille mortuus est? Igitur non nisi in illo per fiducialem desperationem tui et operum tuorum pacem invenies: disces insuper ex ipso, ut sicut ipse suscepit te et peccata tua fecit sua et suam justitiam fecit tuam.

1) Riehm, Luthers älteste Psalmenerklärung in Stud. u. Krit. 1875, S. 175 ff. Seidemann, Luthers älteste Vorlesungen über die Ps., dazu Hering in Stud. u. Krit. 1877, S. 584 ff. Vgl. Kolde, Luther I, S. 85 ff.

2) Köstlin, Luthers Theologie I, 137.

3) „In meinem Herzen herrscht allein und soll auch herrschen dieser einige Artikel, nämlich der Glaube an meinen lieben Herrn Jesum Christum, welcher aller meiner geistlichen und göttlichen Gedanken, so ich immer den Tag und Nacht haben mag, der einige Anfang, Mittel und Ende ist.“ Walch VIII, 1524.

daß ihm der Moment der Sündenvergebung der übergreifende und durchschlagende war, er identificierte noch häufig Rechtfertigung und Erneuerung, er basierte sie — zunächst im Anschluß an die mystischen Gedanken, die um diese Zeit auf ihn einzuwirken beginnen — auf die mystische Immanenz Christi, auf das Einssein mit ihm und nahm daher auch ein fortschreitendes Wachstum derselben an. Indessen kann gesagt werden, daß schon jetzt der Gedanke, daß Gott uns aus Gnaden die Gerechtigkeit Christi zuspricht und wir vermöge des Glaubens daran, zu Frieden gelangen, in beherrschender Weise im Vordergrund steht[1]). Schon in den durch die Thesen veranlaßten Schriften befreite er sie von der augustinischen Fassung und mystischen Umhüllung. Der Begriff der Zurechnung des Verdienstes Christi und des ihn ergreifenden Glaubens tritt immer klarer hervor, die Freiheit der göttlichen Gnade in Christo und der persönliche Glaube werden in ihrer lebendigen Beziehung als die beiden alleinigen Faktoren der Rechtfertigung gefaßt. In der Schrift gegen den löwener Theologen Latomus[2]), in den Commentaren zu dem Galater- und Römerbrief, in der Schrift von der christlichen Freiheit und in den gleichzeitigen Partien der Kirchenpostille (1521) erscheint sie bereits in voller schriftgemäßer Klarheit und Bestimmtheit.

Auf die mannigfaltigste und freieste Weise, in der originalsten um die Termini der Schule unbekümmerten Sprache hat er sie von da ab dargestellt; so zwar, daß er dabei den Blick bald vorzugsweise auf Christi Person und Werk richtet, bald auf den Glauben, der Christum ergreift und umschließt, wie der Brautring den Edelstein. Auch die wiedergebärende, das Herz erneuernde, das ganze Leben durchdringende und umbildende Kraft des rechtfertigenden Glaubens kommt dabei zum Ausdruck. — Fügen wir, vorgreifend, einige Belege aus früherer und späterer Zeit hinzu[3]). Christus, sagt

---

1) Bis 1517. Vgl. Köstlin, Luthers Theologie I, 137. 139. 151 ff. Plitt I, 69 ff. Dieckhoff, Luthers evangelische Lehrgedanken in ihrer ersten Gestalt. Deutsche Zeitschrift 1852. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I, S. 154 ff. Hering, Die Mystik Luthers im Zusammenhang seiner Theol. (Leipzig 1879).

2) In der Erlanger Ausgabe opera latina varii argumenti V, 397 sqq. Plitt a. a. O. I, S. 43.

3) Vgl. Köstlin a. a. O. II, S. 444 ff. Harnack, Luthers Theologie (Erl. 1862. 1886) II, S. 407 ff.

er im Traktat von der Freiheit eines Christenmenschen: „Christus, im Glauben ergriffen und im Herzen wohnend, ist unsere Gerechtigkeit“; oder, wie er als nähere Bestimmung hinzufügt, „wird uns von Gott zur Gerechtigkeit gerechnet“. So insbesondere ad Galat. I, 195: Hic observandum est, ista tria: fidem, Christum et acceptionem seu reputationem conjungenda esse. Fides apprehendit Christum et habet eum praesentem inclusumque tenet ut annulus gemmam, et qui fuerit inventus hac fiducia apprehensi Christi in corde, illum reputat Deus justum. Haec ratio est et meritum, quo pervenimus ad remissionem peccatorum et justitiam. Quia credis, inquit Deus, in me et fides tua apprehendit Christum, quem tibi donavi, ut esset mediator et pontifex tuus, ideo sis justus. Itaque Deus acceptat seu reputat nos justos solum propter fidem in Christum. . . . In der Ausführung dieses Gedankens greift dann Luther immer wieder in das Werk Christi, insonderheit auf die Genugthuung zurück. Denn so wenig er Christum von seinem Werke trennt, so wenig will er von einer Imputation ohne Satisfaktion wissen; die erstere hat an letzterer ihr Fundament. Stark betont er es, daß Christi Leiden zum Zweck unserer Versöhnung notwendig war, daß unsere Erlösung nur auf die Weise möglich wurde, daß Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit mit einander ausgeglichen wurden [1]). So schließt sich hier der centrale Gedanke der Reformation, wie der Sünder gerecht werde vor Gott, eng zusammen mit dem Gedanken der Versöhnung Gottes. Durch letzteren wird ersterer erst verständlich. — Er schildert die Rechtfertigung als einen seligen Tausch, vermöge dessen alles, was Christi ist, sein Leben, seine Gerechtigkeit, sein Tod, ja Christus selbst, dem Gläubigen zu eigen wird, gleichwie alles, was des Sünders ist, seine Sünde und sein Tod, Christi eigen geworden, ja Christus selbst gewissermaßen „dieser arme Sünder“ geworden ist. So schon in dem Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen 1520 Bd. 27, 182 f.: „Nit allein gibt der Glaub

1) Erl. 7, 175: „Denn der Barmherzigkeit und Gnade ist kein Raum über uns und in uns zu wirken oder uns zu helfen in ewigen Gütern und Seligkeit: der Gerechtigkeit muß zuvor genug geschehen sein, aufs allervollkommenste.“ Ebenso 15, 385; 12, 118; 7, 298; vgl. Harnack a. a. O. II, S. 304 ff. Thomasius, Christologie II, S. 169 ff.

so viel, daß die Seel dem göttlichen Wort gleich wird, aller Gnaden voll, frei und selig, sondern vereinigt auch die Seele mit Christo, als eine Braut mit ihrem Bräutgam. Aus welcher Ehe folget, wie St. Paulus sagt Eph. 5, 30, daß Christus und die Seel Ein Leib werden; so werden auch beider Güter, Fall, Unfall und alle Ding gemein, daß, was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele, was die Seele hat, wird eigen Christi. So hat Christus alle Güter und Seligkeit; die sind der Seelen eigen. So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf ihr; die werden Christi eigen. Hie hebt sich nun der fröhliche Wechsel und Streit. Dieweil Christus ist Gott und Mensch, welcher noch nie gesündiget hat, und seine Frummkeit unüberwindlich, ewig und allmächtig ist, so er denn der gläubigen Seelen Sünd durch ihren Brautring, das ist der Glaub, ihm selbs eigen macht, und nit anders thut, denn als hätte er sie gethan: so müssen die Sünd in ihm vorschlungen und ersäuft werden. Denn seine unüberwindliche Gerechtigkeit ist allen Sünden zu stark. Also wird die Seele von allen ihren Sünden lauterlich durch ihren Mahlschatz, das ist des Glaubens halben, ledig und frei, und begabt mit der ewigen Gerechtigkeit ihres Bräutgams Christi. Ist nu das nit ein fröhlich Wirtschaft, da der reiche, edle, frumme Bräutgam Christus das arm verachte, böses Hürlein zur Ehe nimpt, und sie entledigt von allem Übel, zieret mit allen Gütern. So ists nit möglich, daß die Sünd sie vordampne, denn sie liegen nu auf Christo und sein in ihm vorschlunden. So hat sie so ein reiche Gerechtigkeit in ihrem Bräutigam, daß sie abermals wider alle Sünd bestahn mag, ob sie schon auf ihr lägen. Vgl. Comment. ad Galat. II, 37: Quare illa unica via est evadendi maledictionem, credere et certa fiducia dicere: Tu Christe es peccatum et maledictum meum, seu potius: Ego sum peccatum et maledictum tuum, mors tua, ira Dei tua, infernus tuus: Tu contra es justitia, benedictio, vita, gratia Dei, coelum meum ... Ferner vgl. aus der Predigt über Phil. 2, 6 (Walch X, 1521): „Die Gerechtigkeit Christi, das ist die Gerechtigkeit, durch welche der Herr Christus gerecht ist und durch den Glauben rechtfertigt ... wird dem Menschen in der Taufe und zu aller Zeit in der wahrhaftigen Buße gegeben, also daß er in Christo sich rühmen, freuen und sprechen mag: Das ist mein, daß der Herr Christus gelebet, gehandelt, gethan, geredet, und gelitten hat und folgends gestorben

ist, nicht anders, als wenn ich dasselbige Leben, Handeln, Wesen, Reden, Leiden und Sterben geführet und erlitten hätte. Eben wie der Bräutigam alles das hat, das der Braut ist, und die Braut alles das hat, das des Bräutigams ist. Denn alles was sie haben, ist beiden gemein" [1]).

Die Rechtfertigung besteht mithin nach Luther darin, daß alles was Christi ist kraft des Glaubens von dem Menschen angeeignet und diesem von Gott zugeeignet wird. Und wie ihm dieses Objektive nicht in dem Tode des Herrn aufgeht, sondern dessen Leben, Leiden und Auferstehen in sich begreift, kurz Christum selbst in der Einheit seiner Person und seines Werkes, so geht ihm auch die Rechtfertigung nicht auf in der Sündenvergebung, sie schließt die Mitteilung der Gerechtigkeit und des Lebens in sich, ja zuweilen legt Luther auch die Gabe und Wirkung des heiligen Geistes mit hinein, z. B. 12, 89: „Solcher Glaube macht mich angenehm vor Gott, da gibt mir Christus den heil. Geist ins Herz, der mich lustig und fröhlich macht zu allem Guten. Also werde ich rechtfertig und auf keine andere Weise"; oder er nennt die Rechtfertigung aus dem Glauben eine „inwendige im Geist, die das Herz fromm und gut macht", woraus dann von selbst das entsprechende Verhalten folge, Bd. 13, 238. — In welchem Gegensatz diese Anschauungsweise zu der katholischen steht, ist klar. Nicht eine uns eingegossene Qualität, die sich in verdienstlichem Handeln bewährt, ist die Gerechtigkeit, sondern sie ist die von Gott um Christi willen uns zugesprochene Vergebung der Sünde, die wir im Glauben aufnehmen [2]). Demgemäß ist auch die Gnade Gottes nicht eine dem

---

1) Ähnliche Stellen bei Walch X, 1531; XII, 1954—1956.

2) Erl. 5, 246 f.: Das mag mir eine wunderliche Gerechtigkeit sein und weit eine andere Gerechtigkeit denn aller Juristen, Klugen und Weisen in der Welt Gerechtigkeit ist. Denn dieselben sagen allesammt also: die Gerechtigkeit müsse sein in des Menschen Herzen und Seele, als eine qualitas hineingekleibet. Aber dies Evangelium lehret uns, daß die christliche Gerechtigkeit nicht aller Dinge sei in des Menschen Herzen und Seele, sondern wir sollen lernen, daß wir gerecht und von Sünden erlöset werden durch Vergebung der Sünden. — S. 248: Ich fühle, daß ich ein böser Bube gewesen bin und bins noch, und soll dennoch sagen: alle meine Sünden sind mir vergeben, denn dies Wort ist über mich gesprochen, welches also lautet: dir sind deine Sünden vergeben.

Menschen mitgeteilte Beschaffenheit, sondern die Huld und Gunst, die Liebesgesinnung, welche Gott zu uns trägt [1]).

Wir sehen, Luthers Anschauung von der Rechtfertigung hat die Heilsthat Gottes in Christo und den Christum ergreifenden Glauben des Menschen zu ihren beiden Faktoren, und ist nichts anderes als die lebendige Synthese derselben. Gerade in der Energie und Innigkeit, mit der er sie beide auf einander bezieht, besteht ihre unvergleichliche Herrlichkeit. — Wir können uns nicht enthalten, auch die Weise, wie er beides, den Christum außer uns und den durch den Glauben uns angeeigneten, verbindet, zu zeigen. Was Christus für uns gethan hat, das ist der Grund unserer Rechtfertigung, aufdaß unsere Gerechtigkeit rein und gar außer uns genommen und allein auf Christum und sein Werk gesetzt werde, damit wir wissen, wo wir bleiben sollen". Auf diese scharfe Unterscheidung kommt Luther immer wieder zurück; auf ihr beruht ihm die Gewißheit und Wahrheit der Rechtfertigung: „Denn so es an unseren Werken und Genugthuung, an unserer Beichte und Reue sollte gelegen sein, so würden unsere Herzen nimmermehr können zufrieden sein. . Darum hat es unser lieber Herr Jesus Christus ganz und gar von uns weggenommen und auf sich gesetzt, daß wir uns darauf gründen sollen, unsere Gerechtigkeit heiße und sei sein Gang, sein Sterben, seine Genugthuung", Bd. 3, 424. Selbst der Glaube, mit dem wir sie uns aneignen, ist es, genau genommen, nicht, was uns gerecht macht: „Denn unser Glaube, und alles, was wir haben mögen aus Gott, ist nicht genugsam; ja es ist nicht rechtschaffen, es thue sich denn unter die Flügel jener Gluckhennen, und glaube festiglich, daß nicht wir, sondern Christus für uns Gottes Gerechtigkeit gnug thun mag und gethan habe, und nicht um unseres Glaubens willen, sondern durch Christi Willen aus Gnade und Seligkeit geben werde. Daß also allenthalben lauter Gnade Gottes erkennet werde, in Christo und durch Christum ausgesaget, erworben und gegeben", 7, 178. Insofern nennt dann Luther diese Gerechtigkeit eine justitia extra nos, eine fremde, uns geschenkte Gerechtigkeit, aber ohne deshalb ihre Immanenz durch den Glauben in uns aufzuheben; vielmehr faßt er beides aufs schönste zusammen, indem er hinzusetzt: „Das ist zumal eine wunderliche und seltsame Gerechtigkeit . . .

---

1) 63, 123 f.

nicht unsere, sondern Christi Gerechtigkeit, ja diese Gerechtigkeit ist Christus selbst, und wird doch meine Gerechtigkeit, wenn ich glaube, das Christus zum Vater gegangen ist u. s. w. Darum die Gerechtigkeit, so vor Gott gilt und die christliche Gerechtigkeit heißt, wächset und kommt nicht aus unserm Herzen, ob sie wohl in unserm Herzen sein muß, stehet auch nicht in unsern Werken, sondern im Glauben an Christum", 3, 435; vgl. 15, 62.

Von da aus vermittelt nun Luther auch das Verhältnis der beiden Sätze, die er meistens nur einfach neben einander stellt: nämlich daß der Glaube den Menschen gerecht mache, und daß Gott den Gläubigen aus Gnaden gerecht mache — er vermittelt sie durch den Begriff der Zurechnung, vgl. die oben angeführte Stelle mit Comm. ad Gal. I, 16: justitiam illam divinam nisi per gratuitam imputationem consequimur, ohne jedoch den Begriff selbst näher zu erörtern.

Von derselben Grundanschauung aus zeigt er endlich auch, inwiefern durch die Rechtfertigung die Sünde im Menschen aufgehoben und doch auch noch vorhanden ist. Durch den Tod Christi, sagt er, ist sie ganz und gar getilgt, verschlungen, ja vernichtet sammt dem Fluch und dem Tode, so völlig abgethan, daß in der Welt nichts mehr von Sünde vorhanden ist. So sind die Gläubigen ohne Sünde, denn ihre Sünde liegt ganz auf Christo; Gott siehet gar nichts mehr von Sünde an ihnen. Aber setzt er hinzu: „Die Sünde ist wohl noch da, aber sie ist vergeben; gleichwie die Schlange, die man im Busen trägt, ist eine Schlange, aber ohne Gift, also die Sünde, die wir am Halse haben, ist wohl Sünde, aber doch nicht eine verdammliche Sünde, weil sie vergeben ist. Gleichwie der Tod, der die Christen würget leiblich, ein Tod ist, aber doch ein überwundener Tod", 5, 251. — „Sünde ist da noch wahrhaftig vorhanden und fühlen es auch wohl die frommen Heiligen, aber vor Gott ist es verborgen und zugedeckt, sintemal der Mittler Christus dafür getreten ist, um welches willen, weil wir ihn durch den Glauben ergriffen haben, alle Sünden gar keine Sünden sein müssen." Allerdings kann es nicht fehlen, daß sich aus der Glaubensgerechtigkeit eine Lebensgerechtigkeit entwickle (s. unten), — aber die bleibt im besten Falle ein lebendiger Anfang; „es ist nicht Gerechtigkeit, sondern Rechtfertigung; wir sind noch nicht kommen, dahin wir sollen. Wir sind

aber alle auf der Bahn und im Wege, darauf sind etliche weiter und weiter. Gott ist zufrieden, daß er uns findet in der Arbeit und Vorsatz". 11, 171. Oder wie es Walch XIX, 1764 (in den Thesen) heißt: „Wir wissen, daß der Mensch gerechtfertigt werde, noch nicht gerecht sei, sondern nur in der ersten Bewegung und im Lauf nach der Gerechtigkeit sich befinde; darum ist ein jeglicher, der gerechtfertigt wird, annoch ein Sünder und doch wird er als ein vollkommen Gerechter angesehen durch die Gnade und Gerechtigkeit Gottes. Gott ist aber gnädig und erbarmt sich unser, weil Christus unser Fürsprecher und Hoherpriester uns vertritt und unsern Anfang der Gerechtigkeit heiligt; dessen Gerechtigkeit, weil sie ohne Mangel und vollkommen ist und uns zum Schirm und Schatten wider den entbrannten Zorn Gottes dient, macht, daß wir bei unserer angefangenen Gerechtigkeit nicht verloren gehen. — Nun aber ist es ausgemacht, daß Christus oder seine Gerechtigkeit, weil sie außer uns ist, könne nicht durch unsere Werke ergriffen werden; also macht allein der Glaube gerecht". Es ist hier im Auge zu behalten, daß Luther den Glauben von Anfang an auch als ethisches Prinzip verwendet [1]). Denn im Glauben kommt Christus selbst in unser Herz und wandelt uns um und gebiert uns neu aus Gott. Deshalb thut, wer derart neugeboren, nur Gutes (46, 260 ff. 270). So eng ist diese Verbindung, daß Luther sagen kann: „die göttliche Geburt ist nun nichts anderes denn der Glaube" (10, 206). Mit dem Glauben hebt ein neues Leben in dem Menschen an. Nichtsdestoweniger stützt Luther die Gerechtigkeit des Menschen lediglich auf den Glauben als das Vertrauen auf die im Evangelium uns gewordene Gnadenzusage Gottes [2]). Das ist die Hauptsache, während das Gefühl von der Gegenwart Christi ein wechselndes bleibt und das innere Wachstum des Menschen Schwankungen ausgesetzt ist.

Niemals vorher ist unser Dogma so klar in seiner Schrift-

---

1) Bd. 63, 125: O es ist ein lebendig, schäftig, tätig, mächtig Ding umb den Glauben, daß unmüglich ist, daß er nicht ohn Unterlaß sollte Guts wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie gethan und ist immer im Thun. Wer aber nicht solche Werk thut, der ist ein glaubloser Mensch, tappet und siehet umb sich nach dem Glauben und guten Werken und weiß weder was Glaube oder gute Werk sind, wäschet und schwatzet doch viel Wort vom Glauben und guten Werken.

2) S. Köstlin II, S. 452 ff.

gemäßheit und Vollständigkeit erkannt, nie der Begriff und die Bedeutung des persönlichen Heilsglaubens so tief gewürdigt worden. Was Luther darüber sagt, geht nicht nur über die scholastischen Corruptionen weit zurück auf Augustin, es geht über ihn auf die apostol. Schrift, insbesondere auf Paulus zurück. Was uns in der alten Kirche in einzelnen zerstreuten, noch inconsequenten Äußerungen, im Mittelalter nur in der Form von Meditationen frommer Gemüter und in Gebeten begegnete, das kommt hier zum vollen plerophorischen Ausdruck. Es ist insofern ein Neues, das in die Geschichte eintritt, ein wesentlicher Fortschritt in der Gesammtentwicklung des Dogma.

Wie verhält sich nun dazu das sogenannte formale Prinzip?

Damit kehren wir bis in die Anfänge zurück. Nicht aus der Schrift ist der erste Lichtstrahl in Luthers Seele gefallen, — er forschte wohl damals schon in ihr, aber er verstand ihren Trost nicht. Es war vielmehr der edle Staupitz, der den Blick des Zagenden von den unergründlichen Tiefen des göttlichen Ratschlusses hinweg auf die Offenbarung des göttlichen Liebeswillens in Christo Jesu lenkte: „Was marterst du dich mit solchen Spekulationen? schaue die Wunden Christi und sein für dich vergossenes Blut an, daraus wird dir Gottes Prädestination entgegenleuchten"; er ermahnte den sich selbst Quälenden, nicht mit erdichteten Sünden, „nicht mit solchem Humpelwerk und Puppensünden" vor Gott zu treten, er müsse lernen, daß Christus wahrer Heiland sei und er wahrer Sünder [1]). So wurde er auch im Kloster darauf verwiesen, daß Gott nicht mit ihm, sondern daß er mit Gott zürne. Es war insbesondere ein Greis in dem Kloster, der ihm den Artikel des apostolischen Symbolums credo remissionem peccatorum vorhielt. Diesen Artikel legte er so aus: Es sei nicht genug, im Allgemeinen zu glauben, daß etlichen vergeben werde, wie auch die Teufel glauben, daß dem David oder Petrus vergeben sei, sondern das sei Gottes Gebot, daß jeglicher glaube, daß ihm vergeben werde. Und diese Auslegung unterstützte er durch einen Ausspruch St. Bernhards (de annuntiatione), wo er sagt: „Aber glaube nun auch das, daß durch ihn die Sünden dir vergeben werden. Das ist das Zeugnis das der heilige Geist in deinem Herzen erweist, wenn er spricht: „Deine Sünden sind dir vergeben". So meint es der Apostel, daß

1) Köstlin, Luthers Leben I, S. 78 ff. Tischreden III, 136.

der Mensch aus Gnaden gerecht werde, durch den Glauben" [1]). Durch diese Rede wurde Luther nicht nur gestärkt, sondern auf die Lehre des Apostels von der Glaubensgerechtigkeit aufmerksam gemacht. Er sann hauptsächlich dem Spruche nach: Der Gerechte lebt seines Glaubens; er las die Erklärung Augustins darüber: „Da war ich froh", sagt er, „denn ich lernte und sah, daß Gottes Gerechtigkeit ist seine Barmherzigkeit, durch welche er uns gerecht macht und hält: Da reimte ich Gerechtigkeit und Gerechtsein zusammen und ward meiner Sache gewiß" [2]). — Es war also nicht zunächst die Schrift, sondern das in der Kirche noch lebende Gotteswort, durch den Dienst treuer Organe der Kirche an ihn gebracht, was jenen ersten Lichtstrahl in Luthers Seele entzündete. Erst dadurch wurde ihm allmählich das Schriftwort klar. Hinwiederum aber war es gerade die fortgesetzte Beschäftigung mit der Schrift, an der sich die neugewonnene Heilserkenntnis Luthers klärte und festigte. Hatte ihn das Heilsbedürfnis schon vorher zum Suchen in der Schrift getrieben (s. oben), so trieb ihn nun die gewonnene Heilserkenntnis immer tiefer in die Schrift hinein; seine ganze Tendenz ging darauf, jene an dieser zu bewähren, zu sichten, zu größerer Bestimmtheit auszugestalten, während ihm erstere den Schlüssel zum Verständnis der letzteren darbot. In dem Maße, als ihm die persönliche Heilserfahrung zur richtigen Auslegung des Schriftworts verhalf, erstarkte sein Glaube an ihre Wahrheit und Göttlichkeit. So wirkte beides zusammen und in einander. „Hier fühlte ich alsbald, fährt er a. a. O. fort, daß ich ganz neu geboren wäre und nun gleich eine weite aufgesperrte Thür, in das Paradies selbst zu gehen, gefunden hätte, sahe mich auch die liebe heilige Schrift nunmehr viel anders an, denn zuvor geschehen war, lief derhalben bald durch die ganze Bibel, wie ich mich derselben erinnern konnte, sammelte auch in andern Worten nach dieser Regel alle ihre Auslegung zusammen, als daß Gottes Werk dies heiße, das Gott in uns selbst wirkt, Gottes Macht, damit er uns stark und mächtig macht, Gottes Weisheit, damit er uns weise macht, Gottes Heil, Gerechtigkeit, Herrlichkeit. Wie ich nun zuvor dieses Wörtlein „Gottes Gerechtigkeit" mit rechtem Ernst hassete, so fing ich auch dagegen an, dasselbe als

1) Melanchthon vita Lutheri c. 5. C. R. VI, 159.

2) a. a. O. und Luthers Vorrede zum ersten Teil seiner lateinischen Werke v. J. 1545.

mein teuerstes und tröstlichstes Wort teuer und hoch zu achten, und war (mir) nun derselbige Ort in Paulo in Wahrheit die rechte Pforte des Paradieses". Und es hat, wie wir sahen, lange gewährt, bis sich auf diesem Wege die von Luther gemachte persönliche Heilserfahrung zur vollen klaren Erkenntnis der Rechtfertigungslehre und ihrer Tragweite erschloß.

Wie sich beide zu einander verhalten, darüber hat sich Luther nicht näher ausgesprochen. Ihm fielen sie in Eins zusammen; für ihn waren und blieben sie unzertrennliche Correlate. Wir können daher beides zusammenfassend sagen: Das Prinzip des Protestantismus ist der rechtfertigende, von der h. Schrift bezeugte, durch das Wort Gottes (durch den h. Geist) gewirkte Glaube an Christum, als den alleinigen Heiland.

2) Die innere Triebkraft des Prinzips.

Dieses Prinzip in der Einheit seiner beiden Seiten hat Luthern zum gläubigen Christen, zum Theologen und zum Reformator gemacht; zum gläubigen, geisterfüllten, wiedergeborenen Christen, wie aus dem bisherigen von selbst erhellt.

Zu dem Theologen, der er wurde; denn in dem persönlichen Heilsbewußtsein, das ihn erfüllte, hat auch seine Theologie ihre letzte Wurzel. Aus dieser Lebenswurzel hat sie sich frei und selbständig entwickelt mitten hindurch unter den Einflüssen der damaligen Bildungselemente, der Scholastik, der Mystik und des Humanismus, mit welchen allen Luther frühzeitig in Berührung gekommen war. Wie eingehend er sich mit den Scholastikern, namentlich den spätern, beschäftigt hatte und wie sehr er der scholastischen Methode mächtig geworden war, bezeugt uns sein Biograph Melanchthon [1]). Aber ihr Formalismus konnte seinem Gemüte nicht genügen (verba sunt, verba manebunt). Schon im J. 1509 spricht er das Verlangen aus, das Studium der (aristotelischen) Philosophie

1) a. a. O. 5 (Corp. Reformat. VI, 159): Gabrielem (Biel) et Cameracensem paene ad verbum memoriter recitare poterat. Diu multumque legit scripta Occam. Hujus acumen anteferebat Thomae et Scoto. Diligenter et Gersonem legerat. Sed omnia Augustini monumenta et saepe legerat et optime meminerat. Hoc acerrimum studium inchoavit Erfordiae.

vertauschen zu dürfen mit einer Theologie, quae nucleum nucis et medullam ossium scrutatur. . . In Augustin hatte er sich tief eingelebt und dessen Grundsätze über Sünde und Gnade in sich aufgenommen, ohne sich jedoch unbedingt von ihnen beherrschen zu lassen. Fortgesetztes Schriftstudium führte ihn gerade in Betreff des Hauptpunktes (s. oben) darüber hinaus zum echt evangelischen Standpunkt. Auch von der Mystik hatte er nachhaltige Eindrücke empfangen, noch im Kloster durch den Verkehr mit Staupitz, seit 1516 durch die Bekanntschaft mit Tauler und der deutschen Theologie [1]). Was ihn zu ihr hinzog, war auf der einen Seite ihre Innigkeit der unmittelbaren Gottesgemeinschaft, auf der andern der Gegensatz gegen alles eigene selbstische Thun des Menschen, die sich in ihr so mächtig ausspricht (s. oben S. 295 ff.). Dieses Verzichtleisten auf alles eigene Wirken, diese „gelassene" Hingebung, diese stille Versenkung in Gott, dieses mystische Einswerden mit Christus begegnete in Luthers Gemütsstellung einem verwandten Zuge. Wiederholt preist er sie als die wahre Theologie, und ist nahe daran sich in sie zu versenken [2]). Dennoch bewahrte ihn auch davor seine theologische Grundrichtung. Vermöge derselben hatte er das Verhältnis des Menschen zu Gott schon viel zu tief nach der persönlich-ethischen Seite erfaßt, als daß er sich dem pantheistischen Zug, der durch diese Mystik hindurchgeht, hätte hingeben können. Sein Bewußtsein von der Erhabenheit und Majestät des lebendigen heiligen Gottes, und sein erfahrungsmäßiger positiver (nicht blos negativer) Begriff von der Sünde hob ihn darüber hinaus [3]). Dazu kommt, daß, während die Mystik das Vorbild Christi und die Nachfolge desselben sowie die mystische Vereinigung mit ihm vorzugsweise betonte, Luther weit mehr an der von dem Schriftwort bezeugten Objektivität der Heilsthaten Gottes in Christo und an ihrer seligen Frucht, der Sündenvergebung, gelegen war: erst Christus für uns, dann und damit in uns. Während die Mystik Christum als das Urbild dessen auffaßte was auch wir in seiner Nachfolge zu erleben haben, ist Luthers Glaubensauge unverrückt auf die Erlösungsthat des Herrn gerichtet.

---

1) de Wette, I, 46. Erlanger Ausg. 63, 238 ff. Köstlin, Luthers Leben I, S. 117 f.

2) de Wette I, 102. Köstlin, Luthers Theol. I, 112.

3) Vgl. Köstlin a. a. O. I, 114.

Daher will er, wie er sich selbst ausdrückt, statt des weiten Weges der mystischen Contemplation, den „kürzeren" Weg, den Weg des einfachen Glaubens erwählen. —

Was endlich die humanistische Bildung betrifft, so scheint Luther in Erfurt von ihr nur eine allgemeine Anregung empfangen zu haben; später hat er sich jedoch mittelst ihrer, unterstützt von seinem eminenten Sprachtalent, diejenige Kenntnis des Griechischen und Hebräischen angeeignet, die ihn zum Dollmetscher der heil. Schriften an das deutsche Volk machte, eine Arbeit, unter deren Vollzug er selbst zum originalsten Fortbildner seiner Muttersprache wurde.

Wir sehen, daß Luthers Theologie, von den edelsten Bildungselementen der Zeit genährt, dennoch sich frei und selbständig aus ihrem Prinzip entwickelt hat.

Und eben dieses Prinzip hat ihn auch zum Reformator gemacht. Denn was ihn bewog, mit der gewonnenen Heilserkenntnis offen und öffentlich hervorzutreten, das war das seelsorgerische Gewissen, welches sich gedrungen fühlte, den Bruder vor dem Abweg, auf den es ihn verirrt sieht, zu warnen, es war der Dank für die empfangene und erfahrene Gnade, die thätige, erbarmende Nächstenliebe, die von dem Glauben unzertrennlich ist. Hören wir ihn selbst: An dem Tage des Anschlages der Thesen sagte er in der Predigt, er rede jetzt einiges vom Ablaß ut ego sim excusatus et vos a periculo falsae intelligentiae eruamini [1]), in der Schrift von der christlichen Freiheit: „Und ob der Christ nun durch den Glauben frei ist, soll er sich wiederum williglich einen Diener machen, seinem Nächsten zu helfen, mit ihm fahren und handeln, wie Gott mit ihm durch Christum gehandelt hat. Und das alles umsonst, nichts darin suchen als göttliches Wohlgefallen und also denken: wohlan, mein Gott hat mir unwürdigem, verdammtem Menschen ohn all Verdienst, lauterlich umsonst und aus eitel Barmherzigkeit geben durch und in Christo vollen Reichtum aller Frömmigkeit und Seligkeit, daß ich hinfort nichts mehr bedarf, als glauben, es sei also. Ei, so will ich solchem Vater, der mich mit seinen überschwänglichen Gütern also überschüttet hat, wiederum frei, fröhlich und umsonst thun, was ihm wohlgefällt und gegen meinen Nächsten auch werden ein Christe, wie Christus mir worden ist". — Diese aus dem rechtfertigenden Glauben geborene Liebe, und es noch be-

1) Opera varii argumenti I, 183.

stimmter zu sagen, die Liebe zu dem armen deutschen Volke, dem er selbst angehörte und für welches er ein weites und warmes Herz hatte, war das Motiv seiner reformatorischen Thätigkeit. Er fühlte mit ihm die Last, unter der es fast erlag, und wollte es von seinem Irrweg herumführen auf den Heilsweg, welchen Gottes Gnade ihn selbst hatte finden lassen. Darum zog er sich nicht wie die Humanisten, wie Erasmus, reserviert in das litterarische Stillleben zurück, sondern trat heraus und redete zu dem Volk im Beichtstuhl, auf der Kanzel, in volkstümlichen, geistesgewaltigen, zündenden Schriften, — und das Volk hinwiederum verstand seine Sprache, weil sie seinem eigenen Bedürfnisse entsprach. Die besten der Nation fielen ihm zu. Kam doch die Stimmung der Zeit, die an die Kritik des Bestehenden sich gewöhnt, die sehnsüchtig einem Neuen entgegenwartete, seinem Wort entgegen. In dem Maße als dasselbe Eingang fand, machte sich dieselbe Heilserfahrung und Heilserkenntnis in weiten Kreisen geltend, wenn auch nicht in gleicher Stärke und Tiefe wie bei ihm. Aber die großen Wahrheiten von der Autorität des göttlichen Wortes über alles Menschenwort und Kirchenwort, von dem Gegensatz zwischen Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium, von der Unzulänglichkeit aller gesetzlichen Leistungen und von der Herrlichkeit der freien sündenvergebenden Gnade, von dem rechtfertigenden Glauben und von der evangelischen Freiheit — diese Grundgedanken drangen in das Herz des Volkes. Man muß sich noch einmal das lastende Joch der zwiefachen Knechtschaft, unter der es verhalten war, vergegenwärtigen, um die Freude zu begreifen, mit der es sie begrüßte, mit der es das Lied anstimmte: „Es ist das Heil uns kommen her aus Gnad und lauter Güte“ u. s. w.

Indem man nun daran ging, diese Heilserkenntnisse näher zu präcisieren und zu organisieren, traten die beiden Prinzipien in ihrer Bedeutung als die eigentlichen Centralpunkte klar hervor. Das Formale liegt dem ganzen Lehrbau als dessen Voraussetzung zu Grunde (s. oben S. 343 f.). Die Augustana spricht es in der Vorrede und am Schlusse aus, Melanchthon hebt es in den Loci vom J. 1521 aufs nachdrücklichste hervor [1]), in den schmalkaldischen Ar-

---

1) In dem Widmungsschreiben an Tilemann Plettner (ed. Plitt S. 98 f.): nihil perinde optarim, atque si fieri possit, christianos omnes in solis divinis litteris liberrime versari et in illarum indolem plane transformari. Nam quum in illis absolutissimam sui imaginem expresserit divinitas, non

tikeln (Müller 303, 15) heißt es: Ex patrum enim verbis et factis non sunt exstruendi articuli fidei . . . regulam autem aliam habemus ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem; und die Concordienformel stellt den Satz auf: Credimus, confitemur et docemus, unicam regulam et normam secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat nullam omnino aliam esse quam prophetica et apostolica scripta cum veteris tum novi testamenti, sicut scriptum est Ps. 119, 105 [1]). — Es ist also in den Bekenntnisschriften ganz im Sinn Luthers, die Bibel als Regel und Norm und als Prüfstein, an welchem sich jede Lehre als echt zu bewähren habe, gefaßt. Die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben aber wird ausdrücklich als das materiale Princip an die Spitze gestellt. Sie heißt „das Hauptstück im christlichen Wesen, der Hauptartikel des christlichen Glaubens, der fürnehmste Artikel der christlichen Lehre" (Augustana Art. 20). „Diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle gleich Himmel und Erden oder was nicht bleiben will (Act. 4, 12, Jes. 53, 3). Und auf diesem Artikel steht alles, was wir wider Papst, Teufel und Welt lehren und leben [2]): der articulus stantis vel cadentis ecclesiae [3]).

3) Die Tragweite des Princips.

Es ist ein lebenskräftiges Princip, welches die Reformation zum centralen Gedanken hat. Die Frage, wie der Mensch zum

---

poterit aliunde neque certius neque propius cognosci. Fallitur, quisquis aliunde christianismi formam petit, quam e scriptura canonica.

1) Epitome 517. 518. Solida declaratio 568 f., § 3. 571 (Müller).

2) Schmalkaldische Artikel S. 300, 5.

3) Luther an Brenz im J. 1530 (de Wette IV, 151): hic locus caput et angularis lapis est, qui solus ecclesiam Dei gignit, nutrit, aedificat, servat, defendit; ac sine eo ecclesia Dei non potest una hora subsistere, sicut nosti et sentis. Atque adeo sic instas: neque enim quisquam recte docere potest in ecclesia, nec ulli adversario feliciter resistere, qui hunc locum seu uti Paulus appellat hanc sanam doctrinam non tenuerit . . . quare te rogo, ut pergas, sicut facis, hunc locum iustitiae strenue et usque ad fastidium urgere per omnia et ubicunque poteris.

Frieden mit Gott und zur Seligkeit gelangt, wird beantwortet durch den Hinweis auf die persönlich erlebte Gerechtigkeit aus dem Glauben an die Gnadenverheißung Gottes. Dieser Gedanke steht nicht minder zu der scholastischen Theorie der Gerechtigkeit durch verdienstliches Handeln in Widerspruch als zu dem mystischen Gedanken einer unmittelbaren physischen Einigung der Seele mit Christus. Der Begriff von der Gnade, mit dem hier operiert wird, ist eben grundverschieden. Nicht eine neue Naturkraft, sondern die Liebesgesinnung Gottes ist die Gnade. Von hieraus ergibt sich eine Umbildung der mittelalterlichen Ansicht von den Gnadenmitteln und damit im Zusammenhang ein anderer Kirchenbegriff. Zu der Wucht der Consequenz jenes Princips tritt zudem die Nötigung den gesammten Lehrstoff an dem Schriftzeugnis als authentisch zu erweisen. So einfach daher das Princip des Protestantismus in seiner Zweiseitigkeit erscheint, so gleicht es doch dem verborgenen Schatz im Acker, mit welchem jener Mann im Gleichnis den ganzen Acker kaufte. Es hat eine Tragweite, deren Umfang die Reformatoren selbst im Anfang noch lange nicht vollständig übersahen: es bestimmt negativ und positiv das Verhältnis des Protestantismus zur Tradition, zur Gesetzlichkeit, zum Kirchenbegriff und zu der Gnadenmittellehre des römischen Katholicismus, aber auch zu der unevangelischen Geistlichkeit des sog. Spiritualismus, — dieses sind die charakteristischen Grundzüge des Protestantismus.

a) Das Verhältnis zur kirchlichen Tradition. Wenn Christus allein das Heil, der Glaube an ihn die Vermittlung des Heilsstandes und das von ihm zeugende Schriftwort die allein untrügliche Quelle der Heilserkenntnis ist, so muß die kirchliche Tradition ihre bisherige prädominierende Stellung zur Gemeinde verlieren, sie muß aufhören als zweite, der heil. Schrift ebenbürtige Quelle göttlicher Offenbarung, als letzte, oberste Instanz zu gelten, vielmehr sich dem Urteil derselben unterstellen (ecclesia ad evangelium Dei alligata est). Alle andern Autoritäten, und stehe ihnen ein noch so großes Ansehen zur Seite, selbst kirchliche Decretalen, Concilien, Päpste müssen sich unter diese höchste, absolute Autorität beugen und sich von ihr richten lassen, ja verworfen werden, wenn sie ihr widersprechen[1]). Damit bricht der Protestantismus mit dem obersten

1) Bd. 65, 170; 60, 255; 46, 226 f.; 46, 239 f.: Wenn man nu spricht: die Kirche und die Bischoffe haben dies beschlossen, so sage du: Worauf haben

Grundsatz des katholischen Systems, daß die Kirche die Herrin über den Glauben der Gemeinde sei, und setzt an deren statt das göttliche Wort in die ihm gebührende Stelle wieder ein. Die h. Schrift wird nun die Grundlage alles öffentlichen Lehrens, die Norm jeder Lehraufstellung, die Richtschnur der Gemeindepredigt, die Seele der häuslichen Erbauung; die Theologie wird Schriftwissenschaft, die Tradition zum Mittel für den Nachweis der schriftgemäßen Lehre und ihrer Entstellungen durch die Vorzeit hindurch. Das ist der biblische Charakter des Protestantismus.

Aber nicht nur das unbefugte Ansehen der kirchlichen Tradition, die ganze äußerliche Gesetzlichkeit, die das Wesen des römischen Katholicismus charakterisiert (nova lex), muß sofort dahinfallen. Denn wenn uns in Christo allein das Heil und im Glauben an ihn der Zugang zu demselben gegeben ist, so verlieren jene gesetzlichen Leistungen ihre mittlerische Bedeutung und alles was damit zusammenhängt, die scholastischen Theorien von dem meritum, von den Satisfaktionen, von operibus supererogatoriis, von den Intercessionen der Heiligen sammt der Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato, das sinkt dahin vor der Sonne der freien Gnade Gottes und vor der seligmachenden Kraft des rechtfertigenden Glaubens. Und weil diese gesammte Werklehre aufs engste mit dem Pelagianismus des katholischen Systems zusammenhängt, so wird auch dieser bis in seine feinsten Nüancen hinein verworfen; es wird dem natürlichen Menschen jede Fähigkeit zur Erwerbung eines eigenen Verdienstes abgesprochen, überhaupt der status corruptionis weit höher angeschlagen, als es dort der Fall ist. Das Christentum kommt wieder unter den evangelischen Charakter zu stehen, der ihm ursprünglich eignete.

Von da aus aber gestaltet sich auch die ganze Stellung der Kirche, ja der Begriff der Kirche selbst notwendig um. Ist Christus der alleinige Mittler des Heils und der Glaube an ihn die alleinige

---

sie es gethan? aus ihrer eigenen Andacht oder hats ihnen der heil. Geist eingegeben? Ei nein, der heil. Geist verläßt die Kirche nicht, darumb was sie ordenet, das ist recht. Noch nicht, die Consequenz gilt noch lange nicht, sondern komm her, laß uns gehen zum Streichstein und laß uns mit der rechten Ellen messen und sehen, ob sichs reime mit Vater Unser und den Artikeln des christlichen Glaubens und ob er auch lehre und gläube Vergebung der Sünden.

Bedingung dafür, so kann die Kirche mit ihrem Klerus nicht die legitime Heilsmittlerin, die Zugehörigkeit zu Christo kann nicht gebunden sein an den Gehorsam gegen die Satzungen der Kirche, an die Leistung der von ihr vorgeschriebenen Vermittlungen, an den Anschluß an ihre Institutionen: die Kirche muß dieses angemaßte Prärogativ, womit sie Christo die alleinige Mittlerschaft entzieht und dem christlichen Volke den unmittelbaren Zugang verschließt — sie muß dieselbe aufgeben und ihm, dem Herrn, zurückgeben. Damit aber bricht die ganze Basis des hierarchischen Kirchenbaues zusammen, der Episkopat verliert seine privilegierte Herrscherstellung und die Gemeinde der Gläubigen tritt wieder ein in das ihr gebürende Recht. So durchgreifend und einschneidend ist nach dieser Seite der Einfluß des protestantischen Princips. Es wird zum Protest gegen den ganzen Bestand der herrschenden Kirche.

Aber dieser Protest gilt nicht der Kirche an sich. Wie das alte Wort: extra ecclesiam nulla salus für Luther seine volle Geltung behalten [1]), indem ohne die Gnadenmittel, welche die Gemeinde Jesu führt, niemand gerettet wird, so ergibt sich gerade von demselben Principe aus ein tieferer und wahrerer Begriff der Kirche, kraft dessen ihre Geistigkeit und Innerlichkeit zu Rechte kommt. Denn ist die Zugehörigkeit zu dem Mittler der Gnade allein an den durch das Wort vermittelten Glauben geknüpft, so ist die Kirche nichts anderes und kann nichts anderes sein, als die Gemeinschaft der Gläubigen an Ihm dem Haupte, die Gemeinde der Heiligen (d. h. Geheiligten) — „eine innerliche, geistliche Christenheit". Schon sehr frühzeitig war Luther diese Consequenz aufgegangen. Sie bildete die positive Grundlage seines Kampfes gegen die römische Hierarchie [2]) und wurde bald darauf (1520) in der Schrift „vom Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Ro-

---

1) Bd. 10, 162: Darum wer Christum finden soll, der muß die Kirche am ersten finden. Wie wollte man wissen, wo Christus wäre und sein Glaube, wenn man nicht wüßte, wo seine Gläubigen sind? Und wer etwas von Christo wissen will, der muß nicht ihm selbst trauen, noch eine eigene Brücke in den Himmel bauen, durch seine eigene Vernunft, sondern zu der Kirche gehen, dieselbige besuchen und fragen . . . denn außer der christlichen Kirche ist keine Wahrheit, kein Christus, keine Seligkeit.

2) S. die Schrift gegen Emser vom J. 1519. Vgl. Köstlin, Luthers Theologie I, 251 ff. Seeberg, Begriff der christl. Kirche Bd. I, S. 84 ff.

manisten zu Leipzig" (Aug. v. Alveld) von ihm eben so ausführlich als kühn und nachdrücklich entwickelt. Er sagt da: „Die Schrift redet von der Christenheit gar einfältiglich und nur auf Eine Weis, über welche sie (die Gegner) haben zwo andre in den Brauch bracht. Die erste Weise nach der Schrift ist, daß die Christenheit heißet eine Versammlung aller Christgläubigen auf Erden, wie wir im Glauben beten: ich glaub in den heil. Geist, eine Gemeinschaft der Heiligen. Dies Gemeine oder Sammlung heißt aller der, die im rechten Glauben und Hoffnung, Lieb leben, also daß der Christenheit Leben, Wesen und Natur sei nit (oder: eine) leiblich Versammlung der Herzen in Einem Glauben, wie Paulus sagt Eph. 4: Eine Tauf, Ein Glaub, Ein Herr. Also ob sie schon sein leiblich von einander teilet tausend Meilen, heißen sie doch Eine Versammlung im Geist, dieweil jeglicher prediget, glaubt, hoffet, liebet und lebet wie der ander. — Das heißt nun eigentlich eine geistliche Einigkeit, von welcher die Menschen heißen eine Gemeine der Heiligen; welche Einigkeit allein gnug ist zu machen eine Christenheit, ohn welche keine Einigkeit, es sei der Statt, Zeit, Person, Werk, oder was es sein mag, eine Christenheit machet" (27,96 f.). — „Das Reich Gottes ist nicht zu Rom, auch nit an Rom gebunden, weder hie noch da, sondern wo da inwendig der Glaube ist, der Mensch sei zu Rom, hie oder da" (S. 97). — „Denn wo das wahre Christen machte, daß man in der äußerlichen römischen Einigkeit ist, so wäre kein Sünder unter ihn, dürften auch des Glaubens nit noch Gottes Gnaden, davon sie Christen würden, sondern wär gnugsam dieselb äußerliche Einigkeit" (S. 98). — „Darum hab das fest, wer nit irren will, daß die Christenheit sei eine geistliche Versammlung der Seelen in Einem Glauben und daß niemand seins Leibs halben werd für ein Christen geachtet; auf daß er wisse, die natürlich eigentlich rechte wesentliche Christenheit stehe im Geiste und in keinem äußerlichen Ding, wie das mag genennet werden" (S. 101). — Der Kirche in diesem Sinn stellt nun Luther die Kirche als äußerlich vorhandene Versammlung entgegen: „Darum um mehren Verstandes und der Kürz willen wollen wir die zwo Kirchen nennen mit unterscheidlichen Namen. Die erste, die natürlich, gründlich, wesentlich und wahrhaftig ist, wollen wir heißen eine geistliche innerliche Christenheit. Die andere, die gemacht und äußerlich ist, wollen wir heißen eine leibliche äußerliche Christenheit: nit daß wir sie von einander scheiden wollen, sondern zugleich als

wenn ich von einem Menschen rede und ihn nach der Seelen einen geistlichen, nach dem Leib einen leiblichen Menschen nenne" (S. 102). Es fallen sohin diese beiden Seiten in dem Kirchenbegriff Luthers nicht auseinander, sondern sie werden durch das gleiche Princip ihrer Existenz zur Einheit zusammengehalten. Ob und wo diese geistliche Gemeinde, die wir als solche nicht wahrnehmen können, vorhanden ist, wird durch äußere Merkmale bekannt, „dabei man äußerlich merken kann, wo dieselbe Kirche in der Welt ist". Diese Zeichen sind „Taufe, Sakrament, Evangelium und nit Rom, dies oder der Ort, denn wo die Taufe und Evangelium ist, soll niemand zweifeln, es seien Heilige da und solltens gleich eitel Kind in der Wiegen sein" (S. 108). An diesem Kirchenbegriff hat Luther fortan festgehalten [1]). Die Kirche ihrem Wesen nach ist ihm die Gemeinde der Heiligen, die Gläubigen in der Welt. Aber diese besteht nur dort, wo Wort und Sakrament gebraucht werden. Ihre Existenz ist ein Objekt des Glaubens, welcher den Schluß vollzieht: „Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein" (25, 360. 358). Hiemit steht im Zusammenhang die Betonung der Predigt bei Luther. Das Gnadenmittel des Wortes d. i. die in der Kirche ergehende Heilsbotschaft [2]) ist es, was jene rechte Kirche baut [3]). Nicht Menschen thun es, wie denn die Predigt nicht nur

---

1) Vgl. die spätern Ausführungen in der Schrift gegen Catharinus (Jen. Lat. II, 376 ff.), an den christl. Adel deutscher Nation von des christl. Standes Besserung (1520), von den Conciliis und Kirchen 1539 und s. Köstlin, Luthers Theologie II, 535 ff.; Seeberg a. a. O. S. 87 ff.

2) Jen. II, fol. 377a: Evangelium enim prae pane et baptismo unicum, certissimum et nobilissimum ecclesiae symbolum est, quum per solum evangelium concipiatur, formetur, alatur, generetur, educetur, pascatur, vestiatur . . . Breviter tota vita et substantia ecclesiae est in verbo Dei, sicut Jesus Christus dicit: in omni verbo, quod procedit de ore Dei, vivit homo. Non de evangelio scripto sed vocali loquor. Nec de quavis concione, quae in templis de suggestu declamatur, sed de sermone et genuino verbo, quo fidem Christi veram, non informem et thomisticam doceat, quod per papam et papistas exstinctum et suffocatum per orbem totum conticuit. Ideo enim Christus nihil tanta instantia exegit ab apostolis quam ut evangelisarent.

3) Bd. 10, 443: Wo aber das Evangelium geprediget wird, . . . da ist gewißlich Christus, da findest du gewißlich die Kirche, es sei in der Türkei, Russen, Böhmen oder wo es wolle. Es ist nicht möglich, daß Gottes Wort sollte lauten und Gott, Christus und der heilige Geist nicht dasein.

armes Menschenwort ist, sondern in diesem Wort redet Gott selbst zu dem Menschen (21, 198; 57, 50). Wer das Wort verachtet, verachtet nicht einen Menschen, sondern Gott selbst (57, 97). Durch dieses Wort wirkt der heil. Geist am Herzen der Menschen (9, 236; 15, 415; 58, 154). Es ist also Gott selbst, der in den Worten der evangelischen Predigt das Herz des Menschen bewegt [1]). Deshalb kann sie nie erfolglos bleiben. Deswegen hat es auch stets Kirche gegeben. Durch Gottes Gnade hat sie sich, selbst in den dunkelsten Zeiten des Papsttums, wenn freilich in kümmerlicher Gestalt, erhalten. Die Evangelischen aber befinden sich im Besitz des Evangeliums und wissen sich sohin als Glied der Einen heiligen Kirche, als lebendige Fortsetzung derselben. Deshalb gilt auch ihr Protest nicht jenem alten guten Bekenntnisgrunde, sondern den späteren unevangelischen Neuerungen, den hierarchischen Entstellungen der Lehre und des Cultus. Insofern will der Protestantismus keine Neuerung sein, sondern Anknüpfung an das kirchliche Altertum, Reinigung des vorhandenen Bestandes, nicht Umsturz, sondern Bewahrung des guten, Erneuerung des echten Alten. Dies sein conservativer Charakter, wie er sich in dem ganzen Lebensgang Luthers ausprägt.

Gleichwohl geht sein Wesen nicht in dieser conservativen Richtung auf. Er ist zugleich ein wesentlich Neues, ein neuer frischer Lebenstrieb an dem alten Baum der Kirche und hat insofern einen wahrhaft progressiven Charakter. Dieses Neue ist zunächst sein Princip selbst. Vermöge dessen nimmt der Protestantismus die im Mittelalter abgebrochene normale Lehrentwicklung wieder auf, von dem Centralpunkte des Christentums aus greift er reinigend in sie ein und führt sie fördernd und fortbildend um einen bedeutenden Schritt weiter.

b) Einen sonderlichen Beweis davon gibt das Verhalten des evangelischen Protestantismus zu einem zweiten Gegensatz, den wir als das andere Extrem des römischen Katholicismus bezeichnen kön-

---

1) Bd. 19, 30; 3, 377: Wenn man wüßte eine Kirche in der Welt, da man Gottes Stimme hören könnte, wie sollte man da zu laufen? Und man könnte doch nichts anders hören was man daheim in der Kirche von dem Pfarrherrn höret . . . . darum ist die heilige christliche Kirche ein schön und herrlich Ding, daß man da hören kann was Gott redet und was er von uns haben will.

nen, zu der sog. spiritualistischen Richtung. Wir sahen, daß zu Ausgang des Mittelalters sich ein gewaltiges Streben und Sehnen regte. Jene Richtung kommt in der Reformationszeit in mehreren Erscheinungen zum Ausbruch. Auch diesen gegenüber hat der Protestantismus seine eigentümliche Art bewahrt, obschon er in der Polemik mit jener Richtung häufig zusammenstimmte. Denn jene Bestrebungen entstammen der katholischen Mystik und haben deshalb mit dem Protestantismus nichts zu schaffen. Ein anderer Geist liegt ihnen zu Grunde. Luther nennt denselben den „falsch evangelischen Geist", seine Anhänger „Schwarmgeister"[1]). Auch sie ist angeweht von dem Geiste des Protestantismus, eine eigentümliche Erneuerung der späteren Mystik. — Auch sie wollen Rechtfertigung, Glaube, Heiligung, Ertötung des Fleisches. Aber während der echte Protestantismus alle hiehergehörigen Momente in der Einheit ihrer beiden Seiten, als göttlich bewirkte und menschlich (durch den Glauben) vermittelte faßt und so eine kernhaft erneuerte Persönlichkeit gewinnt, legen jene das Gewicht ausschließlich auf die Subjektivität, auf die Innerlichkeit, auf die Immanenz Gottes in dem Menschen. Die schriftgemäße, kirchliche Lehre von der Rechtfertigung dünkt ihnen zu äußerlich, die objektive Seite derselben, die Imputation des Verdienstes Christi noch zu hart, zu spröde. Sie wollen an die Stelle der zugerechneten Gerechtigkeit eine wesentliche setzen, eine „Innewohnung des Geistes" — ein Ausdruck, den sie im weitesten, unbestritten häufig ans Pantheistische anstreifenden Sinn gebraucht, und womit sie zugleich den genuinen Begriff des rechtfertigenden Glaubens sammt der ihm entsprießenden Lebenserneuerung alteriert. Es ist überhaupt dieser Richtung lediglich um das Innerliche zu thun: „Geist, Geist" ihre Losung. Es sind uns aus der deutschen Mystik her bekannte Gedanken, wenn wir hier „die Langeweile", die allmähliche „Entgröbung" des Menschen, „die Traurigkeit", „das

---

1) Vgl. zum Folgenden Erbkam, Gesch. der prot. Sekten im Zeitalter der Reformation, 1848. Göbel, Gesch. des christl. Lebens in der rhein-westphäl. ev. Kirche (1849) I, S. 134 ff. Jäger, Andr. Bodenst. v. Karlst. 1856. Heberle, Die Anfänge der Anabaptisten in der Schweiz in Jahrb. f. deutsche Theol. III, 225 ff. Cornelius, Gesch. des münster. Aufruhrs, 2 Bde. Leipzig 1855. 60. Egli, Die züricher Wiedertäufer zur Reformationszeit, Zürich 1878. Im Übrigen s. Köstlin, Luthers Leben I, S. 520 ff. 699 ff. II, S. 325 ff. und vgl. Ritschl, Gesch. des Pietismus I, S. 22 ff.

Bloß- und Wüstsein von allen Kreaturen" anpreisen hören, um auf jenem Wege zu versinken in Gott, einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung gewürdigt zu werden. Es zieht aber diese Art der Mystik ihre Consequenzen im häretischen Sinn. Wozu bedarf es, wenn es solch eine Gemeinschaft mit Gott gibt, der äußeren Vermittlung, ja wozu überhaupt aller festen Ordnungen des Lebens? Deshalb achtet sie gering das äußerliche („leibliche") Wort, sowohl das gepredigte als das geschriebene, dem sie ein „inneres Wort", d. h. eben jenen dem Menschen unmittelbar inwohnenden Geist entgegenstellt: ersteres sei ein bloßer Buchstabe oder Schall, dieses das lebenskräftige, wesentliche Wort: „der Mensch wird ohne Predigt und Schrift von Gott gelehrt". Deshalb verachtet sie das äußere Zeichen im Sakrament, die Objektivität seiner Wirkungen, und bestreitet namentlich den mündlichen Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle, bald auch die Kindertaufe. Aus demselben Grunde verkennt sie die Bedeutung des historischen Christus und der geschichtlichen Erlösungsthatsachen. Nur ein Vorbild ist Christus, dem man in den Leiden geduldig nachzufolgen hat — so wird, wieder echt mittelalterlich, die praktische Bedeutung Christi aufgefaßt. Die Bedeutung der äußeren Seite der Kirche, der äußeren Ordnungen des Gottesdienstes, des christlichen und bürgerlichen Lebens, die Bedeutung des Predigtamtes, bald auch der weltlichen Obrigkeit, wird aufgehoben, — und am Ende schlägt die Richtung, wie dies häufig solchen extremen Conceptionen zu geschehen pflegt, in eine falsche Äußerlichkeit und Fleischlichkeit, ja in einen politisch-religiösen Radikalismus um. Denn sobald man beide Seiten trennt, verliert man das rechte persönliche Centrum, geht des Schlüssels zur Schrift, insbesondere zur Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium, altem und neuem Testament, verlustig und es wird dieselbe zu einem Gesetzbuch, das nach außen gekehrte Leben zu einer peinlichen Werkerei. Ein Reich wollte man herstellen, in welchem die biblischen Vorschriften alten und neuen Testamentes buchstäblich verwirklicht werden sollten. Nicht anders als durch einen Bruch mit der gesammten historisch gewordenen Ordnung der Dinge schien das herbeigeführt werden zu können. — Dies die Grundzüge einer Richtung, die in vielfachen Modifikationen innerhalb des Protestantismus hervorbrach. Es sind an derselben die Merkmale der mystischen Bewegungen des Mittelalters nachzuweisen. Die Lektüre mystischer Schriften spielt in dem Leben der Führer dieser Richtung

eine Rolle. Dem entspricht die Auffassung des praktischen Christentums als einer asketischen Nachfolge Jesu mit dem Zweck der ekstatischen Einigung mit Gott [1]).

Diese Richtung begegnet uns zunächst in jenen wittenberger Fanatikern vom J. 1521, die einen so verfrühten Sturm gegen die Messe und gegen die Bilder unternahmen, und von denen auch Andreas Karlstadt sich hinreißen ließ. Schon zuvor hatte dieser Theologe geäußert: „Äußerlich Ding sei kein nütze; das äußerliche Wort reiche nicht hin zur rechten Erleuchtung und Tröstung; der Geist müsse es thun". Bald kehrt er auch die Ordnung des Heils um: Erst Christi Einsprechung in uns, dann Rechtfertigung aus dem Glauben — oder er identificiert die Wirkung der Buße und des Evangeliums. Auch an der der Sakramente wird er zweifelhaft: „es ist viel zu grob, daß es den Grund der Seele anrühre ich geschweig lehre" [2]). Das Wesen der äußeren Taufe setzt er nun darein, daß sie ein Bekenntnis zu Gott anzeige. Die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl leugnet er; nur geistlich könne man sein Fleisch genießen. Dieser geistliche Genuß aber ist ihm nichts anderes als eine Steigerung der subjektiven Empfindung des Glaubens, „ein herzfreundliches Gedächtnis des Opfers Christi". Noch weiter gingen die Schwärmer, die aus Zwickau herübergekommen waren, Nicolaus Storch, Marc. Thomä Stübner und der Prediger Thomas Münzer, der an jenen wittenberger Unruhen freilich keinen Anteil hatte, aber bald um so mehr von sich reden machte. Luther that ihnen lange nicht genug. „Man brauche Leute von höherem Geist, es helfe nichts, so fest an der Bibel hangen, Gott selbst müsse reden" — und einer solchen unmittelbaren Offenbarung rühmten sie sich. Die Kirche müsse wieder ein rein geistliches Reich werden, zuvor aber das Gericht über die Welt ergehen. — Von da an entwickelte sich dann diese Richtung in zwei Strömungen, die eine, mit Th. Münzer an der Spitze, in den Wiedertäufern, die ihre politisch-religiösen Ideale in einem irdischen Zion verwirklichen wollten und hernach ein so schreckliches Ende in Münster nahmen, die andere in den theosophischen Sekten eines Hans Denck, Ludwig Haetzer, Hübmaier, Jak. Kautz in Worms, welche

1) S. die Biographien von Münzer, Storch, Stübner, Hoffmann, Karlstadt, Denck, Haetzer, Hübmaier, Kautz in der PRE.

2) Dieses ist ein mystischer resp. thomistischer Gedanke s. S. 304 Anm. 4.

die oben bezeichneten Grundsätze theoretisch auf die Spitze trieben und bis zur totalen Verkehrung der rechten Heilsordnung, und zur Leugnung der wahren Gottheit Christi und der Trinität fortschritten. Auch Schwenkfeld und Sebastian Frank, so verschieden beide, gehören hieher. Durch ganz Süddeutschland, in Schwaben, Franken, am Rhein, insbesondere in der Schweiz fanden sie den lebhaftesten Anklang. Selbst Oekolampad teilte ihre Ansichten über das Sakrament [1]).

Es gab für die junge evangelische Kirche keine größere Versuchung als die ihr von daher drohende. Sie hätte, wenn zur Obmacht gelangt, den Protestantismus in einen bodenlosen Spiritualismus, die Reformation in eine Revolution verwandelt, die evangelische Reformation in ihrem innersten Wesen geknickt, es wäre vor allem der Katholicismus so nicht überwunden worden. Aber Luther erkannte sofort die Gefahr in ihrer ganzen Größe; noch auf der Wartburg, sobald er Kunde von ihr bekam, trat sie ihm entgegen. Kaum von da zurückgekehrt, warf er die wittenberger Schwärmer durch seine acht gewaltigen Predigten zu Boden und bekämpfte seitdem diesen „Schwarmgeist" nach allen Seiten mit der höchsten Energie [2]). Er sah wohl, was es galt. „Unter uns selbst, sagt er, gedenkt er (der Satan) seinen Mutwillen zu üben . . . nu er sieht, daß er uns zur Linken nicht täuben kann, wirft er sich auf die rechten Seiten, vorher hat er uns allzu päpstisch gemacht, nu will er uns allzu evangelisch machen" [3]). An seinen obersten Principien, wie sie ihm aus der eigenen Lebenserfahrung heraus erwachsen waren, besaß er das Mittel, den Irrtum sowohl bis ins innerste Herz hinein zu durchschauen, als ihm das positiv Rechte entgegenzustellen.

Und zwar stellte er ihm zuvörderst die rechte Heilsordnung entgegen: Erst Buße, dann Glaube, erst die Predigt des Gesetzes, welches die Sünde offenbart, das Gewissen schreckt und vor Gottes Zorn demütigt; darnach die Predigt des Evangeliums, das Wort von der Sündenvergebung, welches die Gewissen tröstet und aufrichtet. Diese zwei Stücke findet man bei den falschen Propheten

1) PRE. X, 719. 721.

2) Die acht Sermone s. Bd. 28, 202 ff., sodann die Schrift wider die himmlischen Propheten vom J. 1524—1525 (29, 134 ff.).

3) Bd. 28, 287.

nicht oder nicht in der rechten Ordnung. Erst auf sie läßt Luther das Gericht über den alten Menschen, die Werke der Liebe gegen den Nächsten u. s. w. folgen.

Sodann bestimmt er, oder vielmehr es bestimmt sich selbst von dem rechtfertigenden Glauben aus das Verhältnis des Äußern und Innern in den Gnadenmitteln: Ist es der Glaube, der Glaube allein, der den Menschen zum Teilhaber der Gerechtigkeit Christi macht, und ist es das Wort, durch welches Gottes Geist diesen Glauben in ihm wirkt, das Heil in Christo ihm zueignet, dann kann das „mündliche leibliche" Wort kein bloßes leeres Zeichen sein, es muß seinen Gegenstand, weil es ihn dem Subjekte vermittelt, zum Inhalte haben, es muß das wirkungs- und lebenskräftige Medium des Geistes sein. Nur auf diesem Wege kommt erfahrungsmäßig das Heil an den Menschen. Und dasselbe gilt dann auch von den Sakramenten als „leiblichen Zeichen". Da haben wir das von Gott selbst geordnete Verhältnis. So Luther in der klassischen Stelle: „Gott hat uns [1]) aus großer Güte wiederumb geben das rein Evangelion, den edlen, teuern Schatz unsers Heils. Dieser Gabe muß nu folgen auch der Glaube und Geist inwendig in gutem Gewissen. — Diesem Evangelio ist der Teufel feind und wills nicht leiden; und weil er bisher nichts dawider vermocht hat mit Gewalt noch Schwert, greift ers nu an mit List und mit falschen Propheten. — Und die Sache gehet also zu: So Gott sein heil. Evangelion hat auslassen gehen, handelt er mit uns auf zweierlei Weise. Einmal äußerlich, das ander Mal innerlich. Äußerlich handelt er mit uns durchs mündliche Wort des Evangelii und durch leibliche Zeichen, als da ist Taufe und Sakrament. Innerlich handelt er mit uns durch den heil. Geist und Glauben sammt andern Gaben; aber alles der Maßen und der Ordnung, daß die äußerlichen Stücke sollen und müssen vorgehen und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen, also daß ers beschlossen hat, keinem Menschen die innerlichen Stück zu geben ohn durch die äußerlichen Stück; denn er will niemand den Geist noch Glauben geben ohn das äußerliche Wort und Zeichen. — Auf diese Ordnung habe Acht, da wirds ganz und gar an liegen. Denn wiewohl sich dieser Rottengeist stellet, als hielte er groß von Gottes Wort und Geist, und rühmet treffliche Brunst der Liebe und Eifers zur

1) Bd. 29, 208 ff.

Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes, so ist doch das seine Meinung, daß er diesen Orden umkehre und einen widersinnischen aufrichte aus eignem Frevel und führet die Sache dermaßen: Erstlich, was Gott äußerlich ordenet zum Geist innerlich . . . ach wie höhnisch und spöttisch schlägt er das in Wind und will zuvor hinein in den Geist. Ja, spricht er, sollt mich eine Hand voll Wassers von Sünden rein machen? Der Geist, der Geist, der Geist muß es inwendig thun. Sollte mir Brot und Wein helfen? Sollte das Hauchen über das Brot Christum ins Sakrament bringen? Nein, nein, man muß Christus Fleisch geistlich essen. — Wer den Teufel nicht kennt, möcht wohl meinen, sie hätten fünf heilige Geiste bei sich. Wenn man sie aber fragt: wie kommt man denn zu demselbigen hohen Geiste hinein? so weisen sie dich nicht aufs äußerliche Evangelion, sondern ins Schlauraffenland und sagen: stehe in der Langweile, wie ich gestanden bin, so wirst du es auch erfahren; da wird die himmlische Stimme kommen und Gott selbst mit dir reden. — Siehest du da den Teufel, den Feind göttlicher Ordnung? Wie er dir mit den Worten Geist, Geist, Geist das Maul aufsperret und doch dieweil beide, Brücken, Steg und Weg, Leiter und alles umreißt, dadurch der Geist zu dir kommen soll, nämlich die äußerliche Ordnung Gottes in der leiblichen Taufe, Zeichen und mündlichem Wort Gottes, und will dich lehren, nicht wie der Geist zu dir, sondern wie du zum Geist kommen sollst, daß du sollst lernen auf den Wolken fahren und auf dem Winde reiten; und sagen doch nicht, wie oder wenn, wo oder was, sondern sollsts erfahren selbst wie sie. — Wiederum was Gott nicht ordenet äußerlich, da lobdern sie heraus, als wären sie unsinnig. Und gleich wie sie einen eignen innerlichen Geist erdichten, also richten sie auch eigene äußerliche Ordnung an, da Gott weder von geboten noch verboten hat, als daß man soll keine Bilder, Kirchen, Altar haben, nicht Messe nennen, nicht Sakrament heißen oder aufheben, nicht Kasel haben, sondern grau Röcke tragen, lieber Nachbar nennen, gottlose Fürsten totschlagen, kein Unrecht leiden, und viel der äußerlichen Demut und Geberden treiben, die sie selbst erdichten und die Gott nicht achtet. Wer hie anders thut denn sie, der ist ein zwiefältiger Papist, der henket und mordet Christum, und müssen Schriftgelehrten sein. Wer es aber thut, der ist schon in den Geist hineingesprungen mit Stiefeln und mit allem und ist ein Geistgelehrter. O treffliche Heilige! Fragst du sie, wer sie solches heißet, so werfen sie die Hand

dahin: Ah, mein Gott sagt mirs, der Geist heißts euch; ja alle ihre Träume sind eitel Gottes Wort. Wie dünket dich um die Gesellen? Greifest du schier, wer dieser Geist sei? Weiter, was Gott innerlich ordenet, als den Glauben, das gilt nichts, fahren zu und nötigen alle äußerliche Wort und Schrift, die auf den innerlichen Glauben bringen, auf eine äußerliche neue Weise, den alten Menschen zu töten und erdichten allhin Entgröbung, Studierung, Verwunderunge, Langweil und des Gaukelspiel mehr, da nicht ein Buchstabe von in der Schrift steht. — Jetzt sei so viel gesagt zu Anzeigen, daß du wissest, wie dieses Geistes Art sei, stracks eine verkehrte Weise wider Gottes Ordnung zu treiben das, was Gott vom innerlichen Glauben und Geist ordenet, da machen sie ein menschlich Werk aus. Wiederum was Gott vom äußerlichen Wort und Zeichen und Werken ordnet, da machen sie einen innerlichen Geist aus und setzen die Tötung des Fleisches voran zuerst für den Glauben, ja für das Wort, fahren also . . . heraus, wo Gott hinein will und hinein, wo Gott heraus will."

Es wird kaum eine Consequenz des protestantischen Princips geben, die wichtiger und durchschlagender wäre. Sie verwahrt die Heilsordnung vor einer falschen Subjektivität, sie sichert die historische Continuität des Christentums und erschließt das Verständnis der Gnadenmittel, wie denn Luther gerade im Zusammenhang mit ihr die Lehre von der Taufe, vom heil. Abendmahl und von den kirchlichen Ordnungen ausführlich entwickelt hat (J. 1524—29).

c) Aber nicht nur dies, das protestantische Princip greift reinigend und fortbildend durch alle Glaubenslehren hindurch. So wie es das ganze Christentum wurzelhaft in sich beschließt, so wirft es sein Licht auf alle einzelnen Glaubenslehren und wird zum fruchtbaren Keim einer gesunden Fort- und Neubildung des Dogmas[1]). Es hat sich bis heute noch nicht erschöpft, es treibt noch in der Gegenwart seine Blüten. Wo es je in spätern Zeiten

1) „Es ist nur Ein Artikel und Regel in theologia; wer die nicht wohl inne hat und weiß, der ist kein Theologus, nämlich rechter Glaube oder Vertrauen auf Christum. In den Artikel fließen und gehen wieder heraus die andern allzumal und ohne diesen sind die andern nichts. Der Teufel hat von Anfang der Welt diesen Artikel angefochten, hätt ihn gern vertilget und an seine statt seine Klugheit aufgedrungen; den betrübten, elenden, geplagten und angefochtenen Herzen, denen schmeckt dieser Artikel und sie sinds, die den Artikel verstehn. Bd. 58, 398 f.

zu einer kirchlichen Erneuerung kam, da ist sie von diesem Centralpunkte ausgegangen.

Endlich ist hier hervorzuheben, daß von diesem neuen Centrum aus sich auch eine Umbildung des Lebensideals ergeben mußte, an welcher der Abstand von dem römischen Christentum erst recht deutlich wird. Die Welt- und Lebensbeurteilung, welche jener Erneuerung des Glaubens correspondiert, hat Luther in dem Büchlein „von der Freiheit eines Christenmenschen" unübertrefflich schön dargelegt. Der Gedanke des Bundes des Christen mit Gott verbürgt dem Christen ebenso sehr die geistige Freiheit und die Herrschaft über die Welt, als sie ihm ein Antrieb wird in der Liebe allen Menschen Dienst zu thun. Nach der einen Seite hin ist des Lebens Inhalt die Gewißheit des Glaubens an die Sündenvergebung und an den Schutz Gottes allen Übeln und Hemmungen der Welt gegenüber, auf der anderen Seite die Verpflichtung dem Nächsten Dienst zu thun in der Liebe und zwar in der sonderlichen Form, welche der Beruf uns anweist. „Aus dem Allen folget der Beschluß, daß ein Christenmensch lebt nit ihm selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten: in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fähret er über sich in Gott, aus Gott fähret er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe" (Bd. 27, 199). Es ist klar, daß diese Gedanken eine Höhe der Betrachtung des sittlichen Lebens repräsentieren, wie sie seit den Aposteln nicht erreicht worden war. Und ebenso einleuchtend ist es, daß dieses Ideal sowohl von der Praxis der mittelalterlichen Kirche mit ihrer Werktheorie als von den mystischen Überschwänglichkeiten sich principiell unterscheidet [1]).

Den Nachweis für diese Darstellung behalten wir dem Folgenden vor. Hier handelte es sich nur um die obersten Grundsätze und deren Tragweite für den Gesammtcharakter des Protestantismus.

Unterdessen war die Zeit herangekommen, wo sich dieser zu einem kirchlichen Gemeinwesen consolidierte. Damit entstand die Notwendigkeit jene Grundzüge in bestimmte Formen zu fassen, ein öffentliches Bekenntnis aufzustellen. Dahin gehen wir nun sofort.

---

1) Vgl. Seeberg, Vom Lebensideal, Dorpat 1886.

B. Der Aufbau des lutherischen Lehrbegriffs in der Consequenz seines Princips. (1530—37.)

Bis zum Wormser Reichstag stand Luther allein. Von da ab kamen und sammelten sich die Mitarbeiter am Werk. Voran Melanchthon, der Mann mit der ausgezeichneten humanistischen Bildung, mit dem klaren, hellen, verständigen Geiste[1]). Er war soeben erst (1518) aus Tübingen auf den Wunsch des Kurfürsten nach Wittenberg gekommen. Sein Lehrer und gesippter Freund Reuchlin hatte ihn empfohlen und gesendet. „Er wird, so schrieb Reuchlin an den Kurfürsten, er wird der hohen Schule zu Ehren, Lob und Nutzen dienen, daran sollt Ihr keinen Zweifel haben; denn ich weiß unter den Deutschen keinen, der über ihm wäre, ausgenommen Erasmus Roterodamus". Und diese Erwartung erfüllte sich bald. Denn Melanchthon stand auf der Höhe der humanistischen Bildung seiner Zeit: ein ausgezeichneter Kenner der Sprachen, überhaupt des klassischen Altertums, mit dem ganzen Umfang des damaligen Wissens vertraut, zugleich ein Meister in klarer lichtvoller Darstellung (homo planus et purus). So ausgerüstet kam er mit der Absicht nach Wittenberg, hier der neuauflebenden Wissenschaft einen Herd zu gründen. Und in der That datierte sich von da an die immer wachsende Blüte der Universität. Aber, was noch weit bedeutsamer war, Melanchthon ging sogleich in die große reformatorische Bewegung mit ein. Durch Luther kam er sofort zur Erkenntnis des reinen Evangeliums, an der Glaubenskraft Luthers wuchs er heran, er nannte ihn den Elias, den Mann voll heiligen Geistes, und Luther erkannte hinwiederum auf den ersten Blick Melanchthons Gabe und Bedeutung für das Werk Gottes. Kaum war Melanchthon mit seiner Antrittsrede de corrigendis adolescentiae studiis aufgetreten, so schrieb Luther: homo admirabilis imo paene nihil habens, quod non supra hominem sit: familiarissimus tamen et amicissimus mihi (Briefe I, 197). Ergriffen von dem mächtigen Zug des Evangeliums suchte Melanchthon die humanistische Bildung, die er besaß, der Reformation dienstbar zu machen. Er ließ sich bestimmen, neben seinen allgemein wissenschaft-

---

1) Galle, Charakteristik Melanchthons, Halle 1840; Planck, Melanchthon, Praeceptor Germaniae, Nördl. 1860; Herrlinger, Die Theol. Mel., Gotha 1879 und PRE. IX, 471 ff.

lichen Vorlesungen auch exegetische zu halten, wozu ihn seine weite Sprachkenntnis und seine ganze Stellung vorzugsweise befähigte. Durch diese zwiefache Thätigkeit half er zunächst der Jugend die Heilserkenntnis aus der Schrift erschließen und wurde so Luthers Mitarbeiter an der Reformation. Gott selbst hatte beide zur gegenseitigen Ergänzung neben einander gestellt. War Luthers Arbeit im eigentlichsten Sinne schöpferisch bahnbrechend, aus den innersten Tiefen des Glaubens und aus den Quellen des Wortes heraus grundlegend, so besaß Melanchthon die Gabe der ruhigen, klaren Ausgestaltung, der gewinnenden und überzeugenden Darstellung. Seine Arbeit war vorzugsweise eine theologische. So hat auch Luther selbst das Verhältnis gefaßt in den bekannten Worten: „Mein Geist, darum daß er unerfahren ist in feinen Künsten und unpoliert, thut nichts, denn daß er einen großen Wald und Haufen der Worte ausspeiet; so hat er auch das Schicksal, daß er rumorisch und stürmisch ist. Ich bin dazu geboren, daß ich mit Rotten und Teufeln muß kriegen, darum meine Bücher viel kriegerisch sind; ich bin der grobe Waldrechter, der Bahn brechen muß. Aber Magister Philipp fährt säuberlich stille daher, säet und begeußt mit Lust, nachdem ihm Gott gegeben seine Gaben reichlich".

Neben Melanchthon standen ihm noch zur Seite als Mitarbeiter in Entwicklung und Ausprägung der evangelischen Lehre die andern wittenberger Theologen, vor allen Johann Bugenhagen und Justus Jonas, dann Spalatin. In demselben Geiste wirkten in andern Teilen Deutschlands Andreas Osiander, Urban Rhegius, Johann Brenz, Erhard Schnepff. Dies waren die älteren Theologen, die Hauptführer der evangelischen Kirche. Unter ihrer Leitung aber bildete sich schon eine ziemliche Schar zum Teil recht bedeutender jüngerer Männer aus, die das Begonnene in demselben Sinne weiter zu führen und zu immer klarerer Ausgestaltung zu bringen versprachen.

Die erste, grundlegende Feststellung des evangelischen Lehrbegriffes geschah schon von der älteren Generation, vornehmlich, wie in der Natur der Sache lag, durch Luther und Melanchthon selbst. Sobald für die evangelischen Christen die Zeit erschienen war, sich gemeindlich zusammenzuschließen und äußerlich zu organisieren, war auch der Anlaß da, ihren Glauben in einem klar und scharf ausgeprägten Bekenntnisse kund zu geben. Schon die sächsische Visitation von 1528 mit dem „Unterricht der Visitatoren"

arbeitete darauf hin. Noch Bedeutenderes und Entscheidenderes geschah im folgenden Jahre durch Luthers beide Katechismen, die mit unvergleichlicher Einfalt und Verständlichkeit den Gemeindeglauben aussprachen. Eine durch den Gegensatz geforderte mehr theologische Fassung erhielt dieser zu Ende des Jahres 1529 in den aus Luthers Feder geflossenen marburger und in den an diese eng sich anschließenden schwabacher Artikeln desselben Verfassers.

So fehlte es an vorbereitenden Bekenntnisarbeiten nicht. Und die reife Frucht all dieser Bemühungen war dann die von Melanchthon verfaßte **augsburgische Confession**, das Grundbekenntnis der evangelischen Kirche, um welches als um ein Panier sie sich allezeit geschart hat, welches ihre ganze weitere Entwicklung bestimmte, dessen Annahme als Bedingung der Zugehörigkeit zu ihr galt.

Die Evangelischen ihrerseits dachten nicht daran, neben und nach dem augsburgischen Bekenntnisse noch ein neues aufzustellen. Sie wußten, daß jenes ihr Grundbekenntnis im Einklang stand mit der heil. Schrift und mit den sog. ökumenischen Symbolen der alten Kirche, eine richtige und zeitgemäße Fortbildung eben dieser Symbole, ein tüchtiger und fester Aufbau auf der in ihnen gegebenen Grundlage. Sie durften sich sagen, daß die ihnen durch Gottes Wort und geistliche Erfahrung geschenkte Heilserkenntnis in der Augustana durch Melanchthon zu eben so klarem und faßlichem, als mildem Ausdruck gebracht sei. Aber die römischen Gegner leugneten die Schriftgemäßheit dieses Bekenntnisses. Sie behaupteten öffentlich, es aus der Schrift und der Lehre der alten Kirche widerlegt zu haben. Dadurch nötigten sie die Evangelischen zur öffentlichen Verteidigung der Augustana[1]). Diese ward wieder Melanchthon übertragen und er unterzog sich der Aufgabe mit der ihm eigenen Treue und Gewissenhaftigkeit. So entstand die Apologie, die zuverlässigste Erläuterung des Grundbekenntnisses und zu dessen vollem Verständnisse unentbehrlich, in gewisser Beziehung auch eine Ergänzung desselben, indem, entsprechend den Zeitverhältnissen, die eine Verständigung mit Rom kaum noch als möglich erscheinen ließen, in der Apologie die eigentlichen Differenzpunkte etwas schärfer ausgesprochen und bestimmter hervorgehoben wurden als in der Augustana.

1) Vgl. G. Plitt, die Apologie der Augustana, Erl. 1873.

Aber eben nach dieser Seite hin erwies sich bald noch ein Weiteres als wünschenswert. Der Gegensatz zwischen Rom und der evangelischen Kirche ward immer schärfer. Ausgleichungsgedanken, wie sie gerade während des augsburger Reichstages die Evangelischen und unter ihnen vornehmlich wieder Melanchthon gehabt hatten, erwiesen sich als durchaus nicht mehr am Platze. Die Zeit verlangte, daß man mit möglichster Bestimmtheit den Römischen gegenüber das hinstelle, wobei man Gewissens halber und auf Gottes Wort gestützt als bei der reinen Wahrheit verharren müsse. Als dann der äußere Anlaß sich fand in dem nach Mantua ausgeschriebenen Concile, zu welchem auch die Evangelischen eine Einladung erhielten, ward Luther mit solcher Aussprache beauftragt. Er entledigte sich dieses Auftrages, indem er in den letzten Tagen des Jahres 1536 die Artikel verfaßte, welche seitdem von dem Orte, wo sie vorgelegt und wenigstens auch von den zahlreichen dort anwesenden Theologen unterzeichnet wurden, die schmalkaldischen heißen. Aus äußern Gründen wurden diese Artikel nicht damals gleich als öffentliches und offizielles Bekenntnis behandelt, sondern erschienen zunächst als Privatbekenntnis Luthers. Aber die Zustimmung der hervorragendsten Theologen der evangelischen Kirche war ihnen gleich geworden und je mehr sie bekannt wurden, desto allgemeiner und lauter sprach sich diese Zustimmung aus[1]). Nach wenigen Jahren waren sie in den Landeskirchen, die treu zur Augustana und Apologie hielten, ohne offiziellen Akt zu ebenso fester symbolischer Geltung gelangt, wie die beiden Katechismen Luthers. In den älteren Kirchenordnungen sieht man bei der Angabe, wo die evangelische aus der Schrift geschöpfte Heilslehre zu finden sei, häufig auf die Augustana und die Apologie, die schmalkaldischen Artikel und die Katechismen verwiesen; sie seien die Norm des öffentlichen Lehrens.

In diesen vier älteren, so verschieden gearteten und doch in allem Wesentlichen so zusammenstimmenden Bekenntnissen kam die Lehrentwicklung in der evangelisch-lutherischen Kirche vorläufig zum Abschlusse. Sie lassen Art und Umfang des an Heilserkenntnis neu Gewonnenen mit großer Deutlichkeit erkennen. Vor allem die Principien der Reformation treten jedem aufmerksamen Leser schon

1) G. Plitt, de autoritate articulorum Schmalcaldicorum symbolica. Erl. 1862.

in dem Grundbekenntnisse, der Augustana [1]) und der sie erläuternden Apologie mit genügender Bestimmtheit entgegen.

Das formale Princip ist in der Vorrede der Augustana als allgemeine Grundlage des ganzen Lehrbaues ausgesprochen: „Wir überreichen unserer Pfarrherren, Prediger und ihrer Lehren, auch unseres Glaubens Bekenntnis, was und welcher Gestalt sie aus Grunde göttlicher heiliger Schrift (ex scripturis sanctis et puro verbo Dei) in unsern Landen ... Städten, Gebieten predigen, lehren, halten und Unterricht thun" [2]). In der Ausführung verfährt sie dann so, daß sie neben dem Schriftbeweis auch die Zeugnisse der namhaftesten Kirchenväter und kirchlichen Canones anführt, also die alte echte Tradition in zweiter Linie geltend macht, zum Erweis, „daß bei uns nichts weder mit Lehr noch mit Ceremonien angenommen ist, das entweder der heiligen Schrift, oder gemeiner christlicher Kirche entgegen wäre", im Schlußwort S. 69.

Die Rechtfertigung aus dem Glauben ist nicht nur, im Gegensatz zu römischer Lehre und Praxis, als materiales Prinzip ausdrücklich bezeichnet (Art. 20), sondern als constitutives Centrum in die Mitte gestellt. Um sie her ordnet sich der ganze Lehrbau des ersten Teils. Tritt auch diese Organisation nicht äußerlich hervor, sachlich erscheint doch alles entweder als Voraussetzung oder als Consequenz des vierten Artikels. Die Voraussetzungen sind: das Bekenntnis zur Trinität (A. 1); zu Christi Person und Werk (A. 3) und die Lehre von der Erbsünde (A. 2); dann folgen die Lehrstücke von der Erlangung des rechtfertigenden Glaubens (Predigtamt A. 5), von dem neuen Gehorsam, in dem er sich bethätigt (A. 6), von der Kirche, als von der concreten Gemeinschaft der Gläubigen (A. 7 u. 8), von den Mitteln derselben, von den Sakramenten (A. 9—13), von den Ordnungen der Kirche und ihrem Verhältnisse zum weltlichen Regiment. Art. 14—16. Art. 17 handelt von der Widerkunft Christi und Art. 18—21 bilden einen ergänzenden Nachtrag (vom freien Willen, von der Ursache der Sünde, von Glauben und guten Werken, von den Heiligen).

---

1) Plitt, Einleitung in die Augustana, 2 Bde. 1867. 68. Zöckler, die augsburg. Conf. 1870.

2) Müller S. 36. Vgl. die Näherbestimmungen der Conc.-Formel, Epitome 517 ff. Solida declaratio S. 568 ff.

I. Die theologischen, christologischen, anthropologischen Voraussetzungen — Voraussetzungen, die jedoch selbst schon durch die Rückwirkung des Princips mitbestimmt sind.

a) Voran der Artikel von der heil. Trinität, in einfacher, altkirchlicher Form[1]) mit ausdrücklicher Verwerfung der älteren und späteren Häresien (auch der Unitarier), die ihm widersprechen. Ihn stellt die Augustana an die Spitze. Indem sie dies thut, schließt sie sich zur lebendigen Einheit mit der alten Kirche zusammen und erweist so die Katholicität der evangelischen. Sie weiß sich mit jener in allen hohen Glaubensartikeln eins: ecclesiae apud nos de nullo articulo dissentiunt ab ecclesia catholica. Der innere Zusammenhang mit der Rechtfertigung wird, weil er sich von selbst versteht, nicht näher aufgezeigt[2]).

b) Die nähere Voraussetzung bildet das Bekenntnis zu Christi Person und Werk (III. Schm. A. 299)[3]). Auch dieses nimmt die Augustana in einfacher altkirchlicher Form herüber, so jedoch, daß sie die Wahrheit der Menschheit Christi und die Einheit seiner Person sonderlich betont, die scholastische Beschränkung seines Verdienstes auf die Erbsünde und auf die Sünden vor der Taufe beseitigt und statt dessen die ganze volle Bedeutung und Wirkung

---

1) Vgl. schmalk. Artt. 299.

2) Trefflich hat Luther die praktische Bedeutung dieses Glaubensartikels in seiner Erklärung von Joh. 14, 15, 16, 17 und der letzten Worte Davids (37, 24 ff.) nachgewiesen, aber auch einen tiefsinnigen Versuch gemacht, ihn aus dem christlichen Heilsbewußtsein zu entwickeln. Auf Christi Gottheit kommt ihm gerade im praktisch reiligiösen Interesse alles an, (vgl. Harnack, Luthers Theol. II, 159 ff.). — Bd. 45, 315 f.: Wird nu Christo die Gottheit entzogen, so ist keine Hilfe noch Rettung da wider Gottes Zorn und Gerichte. Denn unsere Sünde, Not und Jammer ist zu groß; soll dem geraten werden, so muß eine höhere Bezahlung dafür geschehen, denn die, so durch einen Engel, Erzvater und Propheten kann ausgerichtet werden: Gottes Sohn muß Mensch werden und dafür leiden und sein Blut vergießen. S. sonst 9, 5 ff. 10, 165 ff. 15, 134 ff. 45, 295 ff 16, 213; über den heil Geist 49, 390 f. 50, 92. Über die Dreieinigkeit bezeugt Luther: Und ist solcher Artikel im Papsttum und bei den Schultheologen rein blieben, daß wir mit ihnen darüber keinen Zank haben (37, 53). Den Zusammenhang der Trinität mit dem praktischen Christentum hat Melanchthon in den späteren Ausgaben der Loci, nachdem er den Artikel in der ersten ausgeschlossen, angedeutet.

3) Wir nehmen der leichtern Übersichtlichkeit willen Art. 3 vor Art. 2, wie es auch in den schwab. Artikeln und sonst geschieht.

seines stellvertretenden Leidens und Sterbens anerkennt: Duae naturae Christi, divina et humana in unitate personae inseparabiliter conjunctae, unus Christus vere Deus et vere homo, vere natus, passus, mortuus, ut reconciliaret nobis patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis. Auch hier liegt der causale Zusammenhang mit der Rechtfertigung auf der Hand: denn die Gnade Gottes, welche uns das Evangelium darbietet (promissio gratiae), ist uns durch Christum erworben, die Vergebung der Sünden, worin das Wesen dieser Gnade besteht, durch sein stellvertretendes Leiden und Sterben beschafft, sein Tod das Sühnopfer für die Sünden der Welt — dies wird auch ausdrücklich hervorgehoben und zwar so, daß dabei die innere Notwendigkeit einer solchen Versöhnung wenigstens angedeutet wird. Mit großer Klarheit hatte sie Luther ausgesprochen in einer Epistelpredigt zu Neujahr, Kirchenpostille Bd. 7, 298 f.: „Es sind etliche, zuvor unter den neuen hohen Schullehrern, die da sagen: Es liege die Vergebung der Sünden und Rechtfertigung der Gnaden ganz und gar an der göttlichen Imputation, das ist an Gottes Zurechnen, daß es genug sei, welchem Gott die Sünde zurechne oder nicht zurechne, derselbige sei dadurch gerechtfertiget oder nicht gerechtfertiget von seinen Sünden, wie der Ps. 32, 2 und Röm. 4, 7. 8 sie dünket lauten, da er saget: „Selig ist der Mensch dem Gott nicht zurechnet seine Sünde". Wo dies wahr wäre, so ist das ganze neue Testament schon nichts und vergebens. Und Christus hat närrisch und unnützlich gearbeitet, daß er für die Sünde gelitten hat; auch Gott selbst hätte damit ein lauter Spiegelfechten und Gaukelspiel ohne alle Noth getrieben, sintemal er wohl ohne Christi Leiden hätte mögen vergeben und nicht zurechnen die Sünde, und also möchte auch wohl ein anderer Glaube, denn an Christum, gerecht und selig machen: nämlich, der auf solche gnädige Gottes Barmherzigkeit sich verließe, daß ihm seine Sünden nicht würden zugerechnet. . . . Darum lasset uns vor solchem höllischen Gift uns hüten und Christum, den tröstlichen Heiland, nicht verlieren. Es muß Christus hier sein vor allen Dingen. Wahr ists, daß, wie Ps. 32, 2 und Paulus Röm. 4, 8 sagt: „der selig ist, dem Gott nicht seine Sünde zurechnet". . . . Ob nun wohl uns wird lauter aus Gnaden unsere Sünde nicht zugerechnet von Gott, so hat er das dennoch nicht wollen thun, seinem Gesetz und seiner Gerechtigkeit geschehe denn zuvor aller Dinge

und überflüssig genug. Es mußte seiner Gerechtigkeit solch gnädiges Zurechnen zuvor abgekaufet und erlanget werden für uns. Darum, dieweil uns das unmöglich war, hat er einen für uns an unserer statt verordnet, der alle Strafen, die wir verdienet hatten, auf sich nähme, und für uns das Gesetz erfüllete, und also göttlich Gericht von uns wendete und seinen Zorn versöhnete. Also wird uns wohl umsonst Gnade gegeben, daß sie uns nichts kostet, aber sie hat dennoch einen andern für uns viel gekostet, und ist mit unzähligem unendlichem Schatz erworben, nämlich durch Gottes Sohn selber. Darum ists vonnöten, daß wir denselbigen haben vor allen Dingen, der solches für uns gethan hat, und ist auch unmöglich die Gnade zu erlangen, denn allein durch denselbigen". Ebend.: „Siehe dazu dienet nun Christus, durch welchen dir solche Gnade und Seligkeit gegeben wird, als durch den, der an deiner statt und für dich allem göttlichen Gebot und seiner Gerechtigkeit genug gethan hat, überflüssig". Vgl. Kirchenpost. Bd. 11, 290: „So aber Gottes Zorn von mir genommen werden und ich Gnade und Vergebung erlangen soll, so muß es durch jemand ihm abverdienet werden; denn Gott kann den Sünden nicht hold noch gnädig sein, noch die Strafe und Zorn aufheben, es sei denn dafür bezahlet und genug geschehen. Nun hat für den ewigen unwiderbringlichen Schaden und ewigen Zorn Gottes, den wir mit unsern Sünden verdienet, niemand können Abtrag thun, auch kein Engel im Himmel, denn die ewige Person, Gottes Sohn selbst, und also, daß er an unsere statt trete, unsere Sünden auf sich nehme, und als selbstschuldig dafür antwortet &c.: das hat gethan unser lieber Herr und einiger Heiland und Mittler vor Gott, Christus, mit seinem Blut und Sterben, da er für uns ein Opfer worden, und durch seine Reinigkeit, Unschuld und Gerechtigkeit, welche göttlich und ewig war, alle Sünde und Zorn, so er von unsertwegen hat müssen tragen, überwogen, ja ganz ersäufet und verschlungen hat, und so hoch verdienet, daß Gott nun zufrieden ist, und spricht: „Wem er damit helfe, dem soll geholfen sein"".

Die Apologie sagt (S. 98): Evangelium arguit omnes homines, quod sint sub peccato, quod omnes sint rei aeternae irae ac mortis et offert propter Christum remissionem peccatorum et justificationem, quae fide accipitur. S. 99: Quomodo erit Christus mediator, si in justificatione non utimur

eo mediatore, si non sentimus, quod propter ipsum justi reputemur? id autem est credere confidere meritis Christi, quod propter ipsum certo velit nobis Deus placatus esse. 101: Ira Dei non potest placari, si opponamus nostra opera, quia Christus propositus est propitiator, ut propter ipsum fiat nobis placatus Pater.

c) Die nächste Voraussetzung ist die Anerkennung des tiefen sündigen Verderbens, welchem die Menschheit seit und durch Adam verfallen ist: neque enim potest intelligi magnitudo gratiae nisi nostris morbis cognitis. In demselben Maße, als der Protestantismus die freie Gnade Gottes als den alleinigen Grund unseres Heiles erhebt, sinkt ihm menschliche Würdigkeit, menschliches Werk, menschliche Fähigkeit zum Guten herab und erschließt sich ihm der widergöttliche Abgrund, der dahinter liegt. Deshalb greift hier das Bekenntnis sofort reinigend und fortbildend ein. Es verwirft nicht nur den Satz, daß die Erbsünde ein bloßes Gebrechen sei, nicht nur den Pelagianismus und Semipelagianismus bis in seine feinsten Wendungen hinein, es nimmt die scholastischen (namentlich scotistischen) Bestimmungen über die Erbsünde als einen bloßen Defect und über den fomes, der nach der Taufe übrig bleibt, zurück. Dagegen geht es auf Augustin, (S. 31) und auf die Synode von Oranges zurück, begreift die beiden Seiten des natürlichen Verderbens die negative und die positive, zusammen, und stellt Artikel II den Satz auf: „Weiter wird bei uns gelehret, daß nach Adams Fall alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sünden empfangen und geboren werden, das ist, daß sie alle von Mutterleibe an voller böser Lust und Neigung sind und keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott, von Natur haben können; daß auch dieselbige angeborne Seuche und Erbsünde wahrhaftiglich Sünde sei, und verdamme alle die unter ewigen Gottes Zorn, so nicht durch die Taufe und heiligen Geist wiederum neu geboren werden" [1]).

---

1) Vgl. Apol. II, S. 78, 4. 5. 79, 10: „Diese geschwinde Erbseuche, durch welche die ganze Natur verderbt, durch welche wir alle solch Herz, Sinn und Gedanken von Adam ererben, welches stracks wider Gott und das erste höchste Gebot Gottes ist, übergehen die Scholastici und reden davon als sei die menschliche Natur unverderbet . . .

Ausdrücklich betont das Bekenntnis die Unzertrennlichkeit dieser zwei Stücke Apologie S. 80 und 82: expressimus utrumque in descriptione peccati originalis, videlicet defectus illos, non posse Deo credere, Deum timere ac diligere. Item habere concupiscentiam. Unter der concupiscentia aber versteht es nicht blos die sinnliche Lust (Augustin), sondern die un- und widergöttliche Neigung, die Weltlust und Selbstsucht im weitesten Sinne (neque vero concupiscentia tantum corruptio qualitatum corporis est, sed etiam prava conversio ad carnalia in superioribus), unter dem Defect den totalen Mangel der wahren Gotteserkenntnis, der Liebe, des Vertrauens, des Gehorsams gegen Gott und das gänzliche Unvermögen zu diesen Akten. (Apol. S. 79–80). So schreitet es fort bis zu der Aussage, „daß nicht ein Stück, sondern der ganze Mensch mit seiner ganzen Natur mit einer Erbseuche von Art in Sünden geboren wird". (S. 79 § 6 im deutschen Text), bis zu dem den Gegensatz zur scholastischen Theorie (S. 150 f.) deutlich aussprechenden Satz: quod peccatum originale in humana natura non tantummodo sit ejusmodi totalis carentia seu defectus omnium bonorum in spiritualibus ad Deum pertinentibus, sed quod sit etiam loco imaginis amissae in homine intima, pessima, profundissima . . inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virum [1]), imprimis vero superiorum et principalium animae facultatum in mente, intellectu, corde et voluntate (F. C. sol. decl. S. 576 § 11). Die Erbsünde ist die Wurzel aller Thatsünden: Hoc nominatur originale, hereditarium, principale et capitale peccatum. Hujus peccati fructus postea sunt mala opera in Decalogo prohibita (Art. Smalc. III, 1 S. 310) [2]).

---

1) Apol. II, §§ 12. 13. 25: die concupiscentia — „eine böse Lust und Neigung, da wir nach den allerbesten höchsten Kräften und Licht der Vernunft dennoch fleischlich wider Gott geneigt und gesinnt sind".

2) Wie tief Luther, auf den diese Aussagen des Bekenntnisses zurückgehen, das natürliche Verderben gefaßt hat, ist bekannt, — intensiver und realer als Augustin. — Er verlegt den Sitz desselben gerade in das geistige Wesen des Menschen, in die obersten, höchsten Kräfte. Da hat es seine Wurzeln: „Wenn die Sophisten von der Erbsünde reden, so reden sie allein von der elenden und schändlichen Unzucht und Lustseuche. Aber eigentlich ist die Erbsünde der Fall der ganzen Natur, dadurch erstlich der Verstand verdunkelt ist, daß wir Gott und seinen Willen nicht weiter können merken

Dieser natürliche Habitus ist schon an sich und abgesehen von seinen Äußerungen, ein wirklich sündiger (vere sit peccatum)

---

und verstehen, auch seine Werke nicht. Darnach ist auch der Wille wunderlicher Weise verrückt und gefälschet, daß wir der Güte und Barmherzigkeit Gottes nicht trauen, fürchten Gott nicht, sondern sein sicher, lassen Gottes Wort und Willen fahren und folgen der Lust und Anreizung des Fleisches. Item, daß unser Gewissen nicht mehr stille und zufrieden ist, sondern verzaget, suchet und folget unziemlichen und verbotenen Mitteln und Hilfe, wenn es an Gottes Gericht denket. Solche große und scheußliche Sünden stecken so tief in der Natur, daß man sie in diesem Leben keineswegs mag gänzlich herausreißen, und dennoch rühren sie die elenden Sophisten nicht mit einem Wort". Walch I, 204. Nicht selten hebt Luther gerade das letztere als den eigentlichen Centralpunkt hervor. So zu Joh. 16,9: „Es ist der Unglaube in allen Menschen die Hauptsünde, auch im Paradies der Anfang und die erste gewesen, bleibet auch wohl die letzte aller Sünden". — Alle diese Momente faßt er dann zu Ps. 51 folgendermaßen zusammen: „Wir lehren also, daß die menschliche Natur und das ganze menschliche Wesen verderbet sei. Denn nach dem Falle war beides, Wille und Verstand gar verderbt sammt der ganzen Natur und Wesen des Menschen. Also daß nun hinfort der Mensch nicht mehr rein und vollkommen sein kann, sondern durch die Sünde verderbet nun nicht weiß, wie er sich recht gegen Gott halten soll, also daß all sein Vornehmen unrecht und wider Gottes Gesetz und Willen ist, weil er Gott nun nicht mehr erkennet, nicht liebet, scheuet und fürchtet, ihn nicht für Gott hält, das ist, daß er barmherzig und gütig sei, sondern für einen Richter und Tyrannen". „Das ist die Erbsünde oder Natursünde, oder Personsünde, die rechte Hauptsünde; wo die nicht wäre, so wäre auch keine wirkliche Sünde. Diese Sünde wird nicht gethan, wie alle andere Sünde, sondern sie ist, sie lebt und thut alle Sünde und ist die wesentliche Sünde, die da nicht eine Stunde oder Zeitlang sündiget, sondern wo und wie lange die Person ist, da ist Sünde auch" (10, 305). Auch Melanchthon in den Loci (vom J. 1521) stellt der Flachheit und Äußerlichkeit der scholastischen Ansicht die Schärfe des Schriftwortes entgegen. Vides quam profunda sit, immo quam imperscrutabilis malitia humani cordis (ed. Plitt p. 123) ruft er den Sophisten zu, insbesondere hebt er die innere Energie der Erbsünde hervor: Peccatum originale est nativa propensio et quidam genialis impetus et energia, qua ad peccandum trahimur, propagata ab Adam in omnem posteritatem . . . est enim originale peccatum plane actualis quaedam prava cupiditas (p. 119 f.). Vivax quaedam energia est peccatum originale, nulla non parte nostri, nullo non tempore fructum ferens vitia; wie dem Feuer von Natur die Kraft einwohnt nach oben zu bringen, und dem Magnet die Kraft das Eisen an sich zu ziehen:

und beschließt den Menschen unter den göttlichen Zorn, der auf allem, was unrein ist, ruht. Er bleibt als Zustand auch nach der Taufe an sich sündlich und verdammlich, obwohl durch die Taufe die Schuld aufgehoben wird, Aug. A. II. Apol. II., §§ 26–43: pecc. manet actu, praeterit reatu [1]). — So tief faßt das Bekenntnis die Lehre von der Sünde. Die Erfahrung Luthers geht als der Grundton durch das Ganze hindurch, die Erfahrung aller Frommen und die eigene der Confessoren bestätigt sie (42), selbst die besseren unter den Scholastikern (Thomas, Bonaventura) stimmten bei [2]), die h. Schrift bezeugt sie aufs klarste (§§ 27—45).

Damit hing es notwendig zusammen, daß auch die scholastischen Bestimmungen über den Urstand, welche jener oberflächlichen Lehre von der Erbsünde zur Stütze dienten, bedeutend modificiert wurden. Denn je totaler die Folgen der Ursünde für das menschliche Geschlecht gedacht werden, desto höher muß der Urstand angeschlagen, desto schärfer der Unterschied zwischen ihm und dem gegenwärtigen status corruptionis bestimmt werden. Ist durch den Fall die Integrität der menschlichen Natur bis ins innerste Herz hinein verletzt, so kann die justitia originalis nicht ein bloßes donum superadditum gewesen sein, durch dessen Wegfall der Mensch nur in den natürlichen Stand zurückgetreten wäre, sie muß vielmehr zusammenfallen mit der Idee der Gottesebenbildlichkeit, und

---

ita est in homine nativa vis ad peccandum (p. 123. 119). Ihr Wesen aber läßt er so wenig in der Sinnlichkeit aufgehen, daß er sich vielmehr aufs stärkste dagegen erklärt und den Begriff des Fleisches dahin bestimmt: quidquid in nobis est a spiritu sancto alienum (p. 131). So ist ihm das Wesen der Sünde recht eigentlich die Selbstsucht: caput hujus pravitatis est amor sui (philautia), a quo rapitur homo, ut velit desideretque ea tantum, quae suae naturae bona, jucunda, dulcia, gloriosa videntur; und weil diese das Princip der gesammten Selbstbezeugung des natürlichen Menschen ist, sind die Tugenden der Heiden nur virtutum umbrae und non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi, p. 124. Überhaupt ist die Meinung: Christiano satis est scire omnia naturae opera, omnes virium humanarum adfectus et conatus esse peccata (p. 145).

1) Auf die Frage, wie die Ursünde und Urschuld von Adam auf die einzelnen Glieder des Geschlechtes übergehe, läßt sich das Bekenntnis nicht näher ein. Es begnügt sich mit Recht, die Thatsache zu constatieren.

2) Hiezu vgl. die Bemerkungen von Plitt, Apol. S. 103 f.

kann diese hinwiederum nicht aufgehen in dem, was die Scholastiker darunter verstanden (s. oben S. 148 ff.), vielmehr bestand das göttliche Ebenbild in der bestimmungsmäßigen ethischen Gottgemäßheit des ganzen Menschen; es fällt mit dem Begriff der justitia originalis zusammen: itaque justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona: notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi . . non actus tantum sed et dona et vim ista efficiendi. Eben dies meint die Schrift, wenn sie sagt, der Mensch sei nach dem Bilde und nach der Ähnlichkeit Gottes geschaffen; die imago Dei „war ein helles Licht im Herzen Gott und sein Werk zu erkennen", „die göttliche Weisheit und Gerechtigkeit, die aus Gott ist, durch welche Gottes Klarheit sich in uns spiegelt". Apol. II. 17—23 [1]).

d) Unmittelbar an das Bisherige schließt sich die Frage nach dem, dem natürlichen Menschen übergebliebenen Vermögen zum Guten (vgl. zu Art. II. den ergänzenden Art. XVIII). Dabei ist vor allem das Misverständnis abzuwehren, als handle es sich hier um eine spekulative Theorie über das Wesen menschlicher Freiheit. Das Bekenntnis hält sich auch jetzt ganz auf dem praktischen Boden der Heilserfahrung, leugnet nicht entfernt, daß der Mensch auch nach dem Falle noch das Vermögen zu wollen, wie wir es ausdrücken, die Selbstbestimmung besitze: non adimimus humanae voluntati libertatem. Habet humana voluntas libertatem in operibus et rebus deligendis, quas ratio per se comprehendit (Apol. S. 218 § 70), sondern die Frage ist, ob er in seinem dermaligen Zustande kraft seiner Selbstbestimmung sich zur Umkehr zu Gott, zum Glauben, zur Liebe gegen Gott bestimmen könne, ob er von sich aus etwas wahrhaft Gutes, d. h. dem heiligen Gotteswillen Entsprechendes zu wollen und zu thun vermöge? Und darauf liegt die Antwort schon in dem Hauptsatz, daß die Rechtfertigung reine Gnadensache sei, mithin als solche alles Verdienst ausschließe und durch menschliches Thun weder erworben noch beschafft werden

1) Den Nerv der Sache trifft erst völlig die Bestimmung der Concordienformel: quod sit per omnia totalis carentia, defectus seu privatio concreatae in paradiso justitiae originalis seu imaginis Dei (S. 576 § 10). Hinter diesen wenigen Worten liegt die ganze Auffassung des Protestantismus von der Idee des Menschen, insbesondere der Gedanke, daß die wahre Humanität von der Religiosität unzertrennlich sei.

könne. Letzteres ist die Consequenz des Ersteren. Denn verhielte es sich so, daß wir die Sündenvergebung zwar aus Gnaden empfingen, für die subjektiven Bedingungen derselben aber, Buße und Glaube, an unsere eigenen Kräfte und deren Mitwirkung verwiesen wären (römische Lehre), so fiele der ganze Trost derselben dahin. Die Antwort liegt näher in dem Artikel von der Erbsünde mit ihren beiden Momenten und lautet: „Ohne Gnad, Hilfe und Wirkung des heiligen Geistes vermag der Mensch nicht Gott gefällig werden, Gott herzlich zu fürchten oder zu gläuben, oder die angeborne böse Lust aus dem Herzen zu werfen, sondern solchs geschicht durch den heil. Geist, welcher durch Gottes Wort gegeben wird." (Augustana XVIII. Vgl. Apologie S. 78 ff.) [1]). Es ist dies die-

1) In diesem Gedankenzusammenhang heißt es Apol. S. 91 § 25: „Erdicht ists und nicht wahr, daß wir durch unsere Werke sollten Vergebung der Sünde verdienen. Auch ists Lügen und nicht wahr, daß ein Mensch für Gott könne gerecht und fromm werden durch seine Werke und äußerliche Frommkeit. Auch ist es Ungrund und nicht wahr, daß die menschliche Vernunft aus ihren Kräften vermügen soll, Gott über alles zu lieben, sein Gebot zu halten, ihn zu fürchten, gewiß darauf zu stehen, daß Gott das Gebet erhöre, Gott zu danken und gehorsam zu sein in Trübsalen und anderm, was Gottes Gesetz gebeut, als nicht fremdes Guts begehren ꝛc. Denn das alles vermag die Vernunft nicht, wiewohl sie äußerlich ehrbar Leben und gute Werke etlichermaßen vermag". In den schmalk. Art. III S. 311 werden verworfen die Sätze: 1) daß der Mensch habe einen freien Willen Gutes zu thun und Böses zu lassen . . . 2) daß der Mensch möge aus natürlichen Kräften alle Gebot Gottes thun und halten . . Gott lieben über alles und seinen Nähesten als sich selbst, item 3) wenn ein Mensch thut, so viel an ihm ist, so gibt ihm Gott gewißlich seine Gnade" (dieses ist die Lehre Gabriel Biels, s. oben S. 174). — Über Luthers und Melanchthons früheste Lehre de servo arbitrio, s. unten Conc.-Formel. Hier genüge Luthers Wort Walch VIII, 1918: „Es ist ein großer Unterschied zwischen den natürlichen und geistlichen Kräften. Darum sage ich, daß dieselben geistlichen Kräfte nicht allein verderbt, sondern durch die Sünde ganz und gar vertilgt seien, beide in Menschen und Teufeln; also daß da nichts ist denn ein verderbter Verstand und ein solcher Wille, der Gott allerdings zuwider ist". — Ebend. 1919: „Was in unserem Willen ist, das ist böse, und was in unserem Verstande, das ist eitel Blindheit. Darum hat der Mensch zu göttlichen Sachen nichts anderes denn Finsternis, Irrtum, verkehrten bösen Willen; wie sollte er denn können Gutes thun, Gott lieben.

selbe Erfahrung, die jeder aufrichtige Christ macht und die dem Katechismus nachspricht: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann.“

Aber eben hierin hat sie auch ihre Grenze. Denn jenes Unvermögen des natürlichen Menschen bezieht sich auf das Gebiet des Geistlichen: non habet vim sine Spiritu s. efficiendae justitiae Dei seu justitiae spiritualis. Auf dem Gebiete des äußerlichen Lebens besitzt er noch immer die Fähigkeit sich legal zu verhalten, der Vernunft und dem Gewissen gemäß sich zu entscheiden, etlichermaßen ehrbar zu leben, kirchliche und bürgerliche Pflichten zu erfüllen u. s. w. (justitia civilis Apol. S. 218 § 70). Nur darf dieses Zugeständnis nicht zur Unterstützung jenes Irrtums der Scholastiker gemisbraucht werden, „als vermögen die Menschen Gottes Gesetz zu halten ohne den heiligen Geist und als werde der heilige Geist uns Gnade geben in Ansehung unseres Verdienstes“ (S. 219 § 76). So entschieden aber das Bekenntnis nach dieser Seite alles Semipelagianische ausschließt, ebenso entschieden erklärt es sich schließlich gegen jede Zurückführung der Sünde auf göttliche Causalität, worin eine leise Ablehnung gnostischer Irrlehren liegt, (Art. XIX) [1]. Die Anschauung von der Sünde gipfelt aber in der Annahme eines regnum diaboli, dessen Bedeutung man aus der Weltgeschichte kennen lernen kann. Dieselbe zeigt uns, daß die Menschheit jeder Form des Irrtums und Lasters erlegen ist. Indem nun Christus, um das Reich des Teufels, Sünde und Tod zu zerstören, uns gegeben ist, vermag man seine Wohlthaten nur zu erkennen auf Grund des Verständnisses der Sünde. Es wird also das Reich der Sünde und des Teufels erkannt im Verhältnis zu dem Werk Christi. Damit ist der Lehre von der Sünde eine feste Stelle im Gesammtzusammenhang gesichert [2].

II. Die Formulierung des Princips.

Art. IV lautet so: Weiter wird gelehrt, daß wir Ver-

---

1) Alle diese Bestimmungen sind in den ältesten Bekenntnissen nur erst kurz und einfach hingestellt; die weitere Begründung in der Concordienformel.

2) Apol. S. 85 f. § 48 ff. § 50: Quum autem datus sit nobis Christus, qui et haec peccata et has poenas auferat et regnum diaboli, peccatum et mortem destruat: beneficia Christi non poterunt cognosci, nisi intelligamus mala nostra.

gebung der Sünden und Gerechtigkeit für Gott nit erlangen mügen durch unser Verdienst, Werk und Gnugthun, sondern daß wir Vergebung der Sünden bekommen und für Gott gerecht werden aus Gnaden um Christus willen durch den Glauben, so wir gläuben, daß Christus für uns gelitten hat und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Denn diesen Glauben will Gott für Gerechtigkeit für ihme halten und zurechnen, wie St. Paulus sagt Römer am 3. und 4.[1]). Die Rechtfertigung ist also ein reiner Gnadenakt und besteht wesentlich in der Zueignung der Gnade Gottes an die Person des Gläubigen. Unter dieser Gnade ist hier nicht die gratia infusa sondern die gratia evangelica, die freie, sündenvergebende durch Christum erworbene Liebesgesinnung Gottes zu den Sündern zu verstehen.

Überschauen wir hier die vielbesprochene Rechtfertigungslehre der Apologie[2]), so ist so viel klar, daß dieselbe in scharfem Gegensatz zur katholischen Ansicht entworfen ist. Dieser Gegensatz ist freilich nicht, wie man gemeint hat, auf die Formel zu bringen: Die Evangelischen redeten von einer Gerechterklärung, die Katholiken von einer Gerechtmachung, oder justum pronuntiari sei die Formel des Protestantismus, justum effici die des Katholicismus[3]). Der Gegensatz ist der, daß die katholische Meinung die Gerechtigkeit von der Gesetzeserfüllung, vom eigenen Werk und Verdienst abhängig macht. Das ist ein unevangelischer Standpunkt (S. 91 f.

1) Item docent, quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro justitia coram ipso.

2) Vgl. Loofs, Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apol. 2c. in den Stud. u. Krit. 1884, S. 613 ff. Eichhorn, Die Rechtfertigungslehre d. Apol. in Stud. u. Krit. 1887, S. 415 ff.

3) Es ist üblich, das Urteil, die Apol. bezeichne die Rechtfertigung als actus forensis besonders auf die Stelle S. 131, 131 zu stützen: Et justificari significat hic non ex impio justum effici, sed usu forensi justum pronuntiari (z. B. dieses Werkes 1. Aufl. S. 223. Plitt, D. Apol. S. 133), allein diese Stelle bezieht sich nur auf Jakob. 2, 24 und soll zeigen, quales sint justi, postquam jam sunt justificati et renati. Es ist also nicht die Rechtfertigung des Sünders, sondern die Anerkennung des Gerechten als gerecht als forensischer Akt bezeichnet. Vgl. Loofs a. a. O. S. 621 ff.

§ 25 ff. S. 93, 38. S. 99, 70). Gegenüber diesem Standpunkt, der das Verhältnis des Menschen zu Gott unter dem Gesichtspunkt des Verdienstes bestimmt[1]), ist die Gerechtigkeit im protestantischen Sinn auf den Glauben gegründet. Wer nämlich der promissio glaubt, daß Gott um Christi willen sich versöhnen läßt und den Zorn wegen unserer Sünde aufgibt und uns die Sünde vergibt, der erlangt die Vergebung seiner Sünden und ist damit gerecht (S. 94, 40. 44, S. 98, 62). Der Glaube macht den Menschen also gerecht, indem er die versprochene Barmherzigkeit Gottes annimmt: Nam fides non ideo justificat aut salvat, quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam (S. 96, 56). Auf die Vergebung der Sünden kommt es der Apologie vor allem an. Und diese wird nicht erlangt durch irgend ein menschliches Verdienst, sondern nur indem wir Christi Verdienst dem Zorn Gottes entgegenhalten (S. 123, 93 ff.). Nun aber ist der Ausdruck justificari nicht scharf unterschieden von justos effici und regenerari, ja diese Ausdrücke wechseln mit einander ab. Hierin besteht die Schwierigkeit. Ist nämlich nach der Apologie nicht die Rechtfertigung begründet auf das im Glauben enthaltene Princip des neuen Lebens und führt dieses nicht ein katholisierendes Element in die Lehre ein? Der Glaube, so wird gelehrt, macht lebendig und zwar indem er dem Menschen Trost bringt für die Traurigkeit, welche ihn bevor er die Sündenvergebung glaubte, beherrschte; der Glaube bringt Friede, Freude und ewiges Leben. Das ist die vivificatio, welche im Menschen ein neues Leben hervorruft im Gegensatz zur Todesangst, der er früher untergeben war[2]). Der Sinn dieser Aussagen ist also, daß der Glaube an die Gnadenverheißung Gottes in dem Menschen für die Gedrücktheit und Misstimmung, für die Furcht und Angst, welche ihn unter dem Gesetz beherrschten, Freudigkeit und neues Leben hervorruft oder vielmehr der Glaube bringt den heiligen Geist mit sich und bewirkt dadurch eine Erneuerung des Herzens. Im Glauben erlebt der Christ be-

---

1) S. 95, 47: reprehendimus adversarios, quod tantum tradunt justitiam legis, non tradunt justitiam evangelii, quod praedicat justitiam fidei in Christum. Vgl. S. 99, 70; 97, 60: et tantum docent homines per opera et merita cum Deo agere, wozu man das S. 176 ff. dieses Buches Bemerkte sehe.

2) Z. B. S. 175, 53, vgl. Eichhorn a. a. O. S. 459 ff.

reits hienieden das ewige Leben: haec fides parit in corde pacem et gaudium et vitam aeternam, deutsch: „das ewige Leben, welches hie in diesem Leben anfähet" [1]). Es ist also der justificatus wirklich gerecht geworden, indem Gott ihm seine Sünden vergeben hat. Indem ihm aber dieses durch eine im Evangelium an ihm sich vollziehende Einwirkung des heil. Geistes im Glauben zum Bewußtsein kommt, ist damit das Princip eines neuen Lebens in ihm gesetzt, welches sich nun in den geistlichen Regungen und Werken des neuen Menschen bethätigen wird [2]). Die Rechtfertigung vollzieht sich also nach dem Lehrbegriff der Apologie nie am Menschen ohne daß zugleich die vivificatio und regeneratio einträte, aber der Grund für die Rechtfertigung ist nicht in dem neuen Leben des Menschen, sondern in der freien Gnade Gottes zu suchen. Daher liegt in diesen Ausführungen auch kein katholisierender Zug vor [3]). Es ist nur noch zu bemerken, daß die vorliegende Gedankenverbindung auch Luther geläufig ist (s. oben S. 342). Dieselbe ist aber ermöglicht durch den tiefen Begriff vom Glauben bei den Reformatoren.

---

1) S. 105, 100. Ebenso 110, 11; 215, 54; 216, 58; 146, 231. Vgl. Luthers Satz „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit".

2) S. 109, 4; 95, 45; 138, 171. 172; 130, 129 f.: „Denn wir nennen das nicht glauben, daß man die schlechte Historien wisse von Christo . . . sondern das neue Licht und die Kraft, welche der heilig Geist in den Herzen wirket, durch welche wir das Schrecken des Todes, der Sünde 2c. überwinden . . . . (der Glaube) ist eine göttliche Kraft im Herzen, dadurch wir neu geboren werden . . . . ist lebendig, schäftig und reich von guten Werken". I. Haec fides, quum sit nova vita, necessario parit novos motus et opera.

3) Vgl. auch Ritschl, Rechtf. u. Vers. III, S. 165 f. — Zusammenfassen läßt sich die Ansicht der Apologie etwa in folgende Sätze S. 94 f. § 45: Haec igitur fides specialis, qua credit unusquisque sibi remitti peccata propter Christum, et Deum placatum et propitium esse propter Christum, consequitur remissionem peccatorum et justificat nos. Et quia in poenitentia hoc est in terroribus consolatur et erigit corda, regenerat nos et affert spiritum sanctum, ut deinde legem Dei facere possimus, videlicet diligere Deum, vere timere Deum, vere statuere, quod Deus exaudiat, obedire Deo in omnibus afflictionibus, mortificat concupiscentiam etc. Dasselbe besagen solche Sätze wie S. 108, 117: quod sola fide consequimur remissionem peccatorum propter Christum et quod sola fide justificemur hoc est ex injustis justi efficiamur seu regeneremur.

Der Glaube vermittelt die Rechtfertigung und zwar nicht blos zum Anfang oder als Vorbereitung, wie die Scholastiker lehrten, nicht um der Liebe willen, die er in sich schließt (fides formata) nicht weil er eine Tugend, ein opus bonum ist, was er allerdings ist — sondern sola fide justificamur[1]). Und er allein kann es auch. Denn es gibt kein anderes Mittel dafür. Die Rechtfertigung beruht ganz auf der Mittlerschaft Christi: „Nur kann Christum niemand als einen Mittler fassen durch Werk, sondern allein daß wir dem Worte gläuben, welches ihn als einen Mittler prediget"; sie kommt an uns in der Form einer Verheißung (promissio) als ein unsichtbares jenseits alles menschlichen Fühlens, Empfindens gelegenes Gut: promissio accipi non potest nisi sola fide. Das ex mera gratia und das sola fide sind unzertrennliche Correlate[2]).

Dieser rechtfertigende Glaube ist nun aber kein blos historisches Wissen, wie es die Dämonen und die Ungläubigen auch haben, oder doch haben können, nicht blos der allgemeine Beifall, den man der göttlichen Offenbarung schenkt, nicht jenes katholische cum assensu cogitare, sondern „ein gewisses zuversichtliches Vertrauen" des Herzens, die große ethische That, vermöge deren der Mensch, in der Buße sich selbst mit all seinen vermeintlichen Ansprüchen aufgebend, die objektive im Wort bezeugte Heilsgnade sich speciell aneignet, also der persönliche Zusammenschluß des Subjekts mit Christo in der Form des unendlichen Vertrauens: Et ne quis suspicetur tantum notitiam esse, addemus amplius: est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et justificationis (95, 48). An der persönlichen Beziehung (s. die Stelle S. 335 Anm.) ad me, ad te liegt alles. Sie kann nicht wörtlich genug verstanden werden. Vgl. S. 95 die Ausführung im deutschen Text: „der Glaube, der vor Gott fromm und gerecht macht, ist nicht allein dieses, daß ich wisse die Historien, wie Christus geboren, gelitten u. s. w., sondern ist die Gewißheit oder das gewisse starke Vertrauen im Herzen, da ich mit ganzem Herzen die Zusage Gottes für gewiß und wahr halte, durch welche mir angeboten wird ohne

1) Apol. S. 100 § 77: sola fide in Christum, non per dilectionem, non propter dilectionem aut opera consequimur remissionem peccatorum. Vgl. S. 113 § 24 ff.

2) Apologie S. 101—102, § 81.

mein Verdienst Vergebung der Sünde, Gnade und alles Heil durch den Mittler Christum. Und damit, daß niemand wähne, es sei allein ein bloß Wissen der Historien, so setze ich das hinzu, der Glaub ist, daß sich mein ganz Herz desselbigen Schatzes annimmt, und ist nicht mein Thun, nicht mein Schenken, noch Geben, nicht mein Werk oder Bereiten, sondern daß ein Herz sich des tröstet und ganz darauf verläßt, daß Gott uns schenkt, uns gibt und wir ihm nicht, daß er uns mit allem Schatz der Gnaden in Christo überschüttet". Dazu die klassische Erklärung Luthers im Commentar zum Galaterbrief (I, 191): Fides christiana — si est vera fides, est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus, quo Christus apprehenditur, ita ut Christus sit objectum fidei, immo non objectum, sed ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest. „Der Glaube ergreift Christum und hat ihn gegenwärtig und faßt ihn also in sich, wie der Brautring den Edelstein". Dieses Befassen und Haben Christi gibt dem Glauben seine christliche Bestimmtheit, „seine wesentliche Form, seine Gestalt und Farbe" (dicimus fidem apprehendere Christum, qui est forma quae fidem ornat et informat) es macht ihn erst zum wahren. Quare, sagt S. 246 Luther, fides pure est docenda, quod scilicet per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona, quae non possit segregari, sed perpetuo adhaerescat ei, ut cum fiducia dicere possis: Ego sum Christus, hoc est, Christi justitia, victoria, vita etc. est mea; et vicissim Christus dicat: Ego sum ille peccator, hoc est ejus peccata, mors etc. sunt mea, quia adhaeret mihi et ego illi, conjuncti enim sumus per fidem in unam carnem et os Eph. 5: „Membra sumus corporis Christi, de carne ejus et de ossibus ejus", ita ut haec fides Christum et me arctius copulet, quam maritus est uxori copulatus. Vgl. die herrliche Ausführung desselben Gedankens in der Pfingstpredigt über Joh. 3, 16, Bd. 12, 333 ff. [1]).

Wie nun dieser Glaube eine Wirkung des Geistes Gottes durchs Wort ist, so ist er selbst „ein solch neu Licht, Leben und Kraft, welche Herz, Sinn und Mut verneuert, einen andern Menschen und neu Kreatur aus uns macht", wie es die Apol. S. 98, § 64;

1) So sehr Melanchthon und Luther in der Sache übereinstimmen, so findet doch der Unterschied statt, daß Melanchthon als nächstes Objekt des Glaubens die promissio remissionis peccatorum zu bezeichnen pflegt, Luther Christi Person mit seinem Werk.

S. 109 § 4 ausdrückt, und Luther in den berühmten Worten der Vorrede zum Römerbrief, die wir uns nicht enthalten können hier mitzuteilen, weil sie eine fast kanonische Geltung in der Kirche erlangt haben: „Glaube ist ein göttlich Werk in uns, wandelt und neu gebiert aus Gott und tötet den alten Adam, machet uns ganz andere Menschen von Herzen, Mut, Sinn und allen Kräften und bringet den h. Geist mit sich" (63, 124). Und über den „gedichteten Glauben": „das ists nun, daß St. Lukas und Jakobus soviel von Werken sagen, daß man nicht hingehe und mache ihm einen gedichteten Wahn, der allein auf dem Herzen schwebt, wie ein Schaum auf dem Glase. Nein, der Glaube ist ein lebendig wesentlich Ding, machet den Menschen neu und kehret ihn ganz und gar um. Er gehet in den Grund und wirket allda eine Verneuerung des ganzen Menschen; also, wenn ich vorhin einen Sünder gesehen habe, so sehe ich jetzt an seinem andern Wandel, am andern Leben, daß er glaube. Ein so hoch Ding ists um den Glauben".

Und diese radikale Erneuerung will nicht erst zu den Früchten des Glaubens gerechnet sein (s. unten), sie gehört mit zu seinem Wesen, sie inhäriert ihm als sittliches Princip.

Es ist jetzt einleuchtend, woher wie von Luther so in dem kirchlichen Bekenntnis der ganze Akt der Rechtfertigung zuweilen als renovatio, regeneratio bezeichnet werden kann [1]), ohne Beeinträchtigung der Grundbedeutung, welche stets das übergreifende durchschlagende Moment bildet.

Überblicken wir das Bisherige, so bestätigt es sich uns, was wir oben (S. 343) über die Stellung und Bedeutung des protestantischen Princips im Zusammenhang mit der gesammten kirchlichen Lehrentwicklung aussprachen.

III. Die Consequenzen des Princips.

a) Das ist das höchste der neue Gehorsam in guten Werken, Art. VI desgl. Art. XX. Weil der Glaube ein neues Leben im Herzen ist, kann er nicht unthätig bleiben, weil er Erfahrung der zuvorkommenden Liebe Gottes ist, entzündet er die Gegenliebe, und die Äußerungen dieser Gesinnung sind eben die guten Werke. Gute Werke müssen also dem Glauben folgen, oder vielmehr sie entsprießen ihm von selbst, gleichsam naturwüchsig bringt er sie hervor, wie der gute Baum die gute Frucht . . „Es ist ein

1) Apol. s. oben S. 380 f. Schmalk. Art. S. 324.

lebendig, schäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken; er fragt auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie gethan und ist immer im Thun . . also daß unmöglich ist Werke vom Glauben scheiden, ja so unmöglich als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden werden" Luther 63, 125. Gut sind diese Werke, um der aus dem Glauben geborenen Gottesliebe willen, aus der sie fließen, und nur was aus diesen Wurzeln wächst, ist wahrhaft gut, — daher kein ungerechterer Vorwurf gegen die Lehre vom Glauben, „als daß sie gute Werke verbiete, vielmehr zu rühmen, daß sie lehre gute Werke zu thun und Hilf anbiete, wie man zu guten Werken kommen möge, denn außer dem Glauben und außerhalb Christo ist menschliche Natur und Vermögen viel zu schwach gute Werke zu thun, Gott anzurufen, Geduld zu haben im Leiden, den Nächsten zu lieben, befohlene Ämter auszurichten, gehorsam zu sein, böse Lust zu meiden. Solche hohe und rechte Werk mögen nicht geschehen ohne die Hilf Christi". Art. XX. § 35. Apol. S. 109 ff. [1]).

So stark nun das Bekenntnis auf dieser Seite auf die Werke dringt, so nachdrücklich warnt es auch hinwieder vor dem Wahn ihrer Verdienstlichkeit (non excludimus bona opera sed opinionem meriti). Sie sind nicht der Grund unserer Rechtfertigung, weil die Person erst durch dieselbe gottwohlgefällig wird, — sie können es schon deshalb nicht sein, weil sie vor ihr geradezu unmöglich sind. Aber auch die dem rechtfertigenden Glauben folgenden guten Werke erreichen niemals die Norm des heiligen Gotteswillens, weil dabei immer noch die böse Neigung im Herzen bleibt. Wer seinen Gnadenstand auf sie bauen will, schmälert daher das Verdienst Christi und beraubt sich selbst des besten einzigen Trostes, ja er macht sich die Glaubensgewißheit geradezu unmöglich (Apol. S. 113—115).

Das Gebiet aber, auf dem sich der neue Gehorsam zu bethätigen hat, extendiert und beschränkt sich auf die heiligen Gebote Gottes, insbesondere auf das des täglichen, berufsmäßigen Christenlebens.

Von hier aus fällt dann von selbst die ganze katholische Lehre von den Werken als wirkendem Grund der Justifikation, die Lehre von dem meritum de congruo, der verhängnisvolle Unterschied

---

1) Das weitere unten zur Concordienformel.

zwischen praecepta et consilia, die Theorie von den operibus supererogationis, von Satisfactionen und Pönitenzen — das alles fällt dahin, die ganze rauschende Thatenpracht der katholischen Heiligkeit verliert ihren Nimbus, und werden dagegen die einfachen stillen aber um so schwereren Werke des Berufs wieder zu Ehren gebracht (vgl. den II. Teil der Aug. Art. 23, 26, 27. Apol. S. 274 ff.) — gleichfalls einer der schönsten Züge des Protestantismus.

Hiemit steht im Zusammenhang das neue Lebensideal, welches die augsburgische Confession vertritt. Der Stand der Vollkommenheit, als die höchste und beste Form des christlichen Lebens, war in dem Mittelalter in dem Mönchtum zu erreichen. Es galt das sittliche Leben jener Stufe wenigstens so viel als möglich annähern. Das hat uns der Blick, den wir oben in die mystische Litteratur thaten, deutlich gezeigt. Das sittliche Ideal der evanglischen Bekenntnisse ist nun nicht die Weltflucht, sondern die Arbeit in der Liebe an den Mitbrüdern in dem besonderen Kreise der Welt, den Gott uns als Arbeitsgebiet zugewiesen hat. „Auch werden diejenigen verdammt, so lehren, daß christliche Vollkommenheit sei Haus und Hof, Weib und Kind leiblich verlassen und sich der vorberührten Stück äußern, so doch dies allein rechte Vollkommenheit ist: rechte Furcht Gottes und rechter Glaube an Gott. Denn das Evangelium lehret nicht ein äußerlich, zeitlich, sondern innerlich, ewig Wesen und Gerechtigkeit des Herzens und stößt nicht um weltlich Regiment, Polizei und Ehestand, sondern will, daß man solches alles halte als wahrhaftige Ordnung, und in solchen Ständen christliche Liebe und rechte gute Werke, ein jeder nach seinem Beruf beweise“ (C. A. art. 16). Die Treue im Beruf ist es also ebenso als die Pietät gegen die von Gott geordneten Formen des Lebens, die den evangelischen Christen charakterisieren. Ein solches Leben aber führt er im Vertrauen auf den Gott, mit dem er durch Christus versöhnt und der in allen Trübsalen ihn schützen, sowie seine Gebete erhören wird. Dieses bringt auch der 27. Art. der augsb. Conf. zum Ausdruck: „Über das werden auch die Gebot Gottes und der rechte und wahre Gottesdienst dadurch verdunkelt, wenn die Leute hören, daß allein die Mönche im Stand der Vollkommenheit sein sollen. Dann die christliche Vollkommenheit ist, daß man Gott von Herzen und mit Ernst fürchtet und doch auch eine herzliche Zuversicht und Glauben auch Vertrauen fasset, daß

wir um Christus willen einen gnädigen, barmherzigen Gott haben, daß wir mögen und sollen von Gott bitten und begehren was uns not ist und Hilfe von ihm in allen Trübsalen gewißlich nach eines jeden Beruf und Stand gewarten. — Daß wir auch indes sollen äußerlich mit Fleiß gute Werke thun und unsers Berufs warten. Darin stehet die rechte Vollkommenheit und der rechte Gottesdienst, nicht im Betteln oder in einer schwarzen oder grauen Kappen." — Nach der Anschauung des Bekenntnisses aber besitzt der Christ alle diese sittlichen Güter nicht als einen festen fertigen Besitz, sondern er befindet sich im Streben nach denselben. Seine Vollkommenheit ist ein volles Kommen zu Gott in Christo. „Denn alle Menschen, sie sein in was Stande sie wollen, ein jeder nach seinem Beruf, so sollen sie nach der Vollkommenheit, so lang dies Leben währet, streben und allzeit zunehmen in Gottesfurcht, im Glauben, in Liebe gegen den Nächsten und dergleichen geistlichen Gaben" (Apol. S. 279, § 37). Hiemit nun ist uns ein Bild des christlichen Lebens gezeichnet, welches hinsichtlich des Ursprunges, des Inhalts und Zieles dieses Lebens ebenso deutlich ist, als es abweicht von den Idealen des mittelalterlichen Christentums (vgl. S. 363).

b) Eine zweite Reihe von Consequenzen bildet die Lehre von den Gnadenmitteln. Da der rechtfertigende Glaube nicht von dem Vermögen des natürlichen Menschen erzeugt werden kann, so bedurfte es dafür besonderer göttlicher Veranstaltungen und Vermittlungen: Art. V: ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta, nam per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur spiritus s., qui fidem efficit ubi et quando visum est Deo in iis, qui audiunt evangelium. An diesem Orte macht das Bekenntnis den oben besprochenen Grundsatz Luthers[1]: Deus interna non dat nisi per externa, geltend.

Zunächst und obenan in Beziehung auf das göttliche Wort, gegen die Enthusiasten „so sich rühmen ohne und vor dem Wort den Geist zu haben, und dadurch die Schrift oder mündliche Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens". (Schm. Art. S. 321). Die allenthalben in den Bekenntnissen durchscheinende Ansicht ist die, daß durch das verbum vocale oder durch das Wort der evan-

---

1) Köstlin, Luthers Theologie II, 493 ff.

gelischen Predigt der Glaube in den Herzen gewirkt werde. Das ist das Gnadenmittel des Wortes Gottes [1]).

Was die Sakramente betrifft, so haben die Evangelischen mit jenem magischen Begriff, welcher im Dienst der Hierarchie herangebildet worden war, gebrochen. Weder die Schrift noch die geistliche Erfahrung konnten es bei jenem Begriff bewenden lassen. Schon in der Schrift „von der babyl. Gefangenschaft der Kirche" hat Luther die Zahl der Sakramente auf drei beschränkt (Taufe, Buße, Abendmahl), nicht ohne daß er am Schluß jener Schrift hervorgehoben hätte, daß, streng genommen, Taufe und Abendmahl allein Sakramente sind [2]). Die Augustana hat sich über die Zählung nicht geäußert, deutet aber durch ihre Anlage (Art. 9—13) an, daß sie, wie die Apologie es ausdrücklich ausspricht (S. 202, 4) drei Sakramente rechnet. Und in der That kann ja auch für die Buße das Merkmal der Einsetzung durch Christus angeführt werden. Dieses ist für Luther wie Melanchthon in diesem Fall entscheidend gewesen. Doch zählt Luther in den schmalk. Art. S. 485, 1 nur zwei Sakramente. Die Dreizahl ist nicht in Aufnahme gekommen. Und das mit Recht, denn die Buße und Beichte kann, obwohl sie auf Christus zurückgeht, wegen der Incongruenz der übrigen Merkmale nicht mit Taufe und Abendmahl zusammengenommen werden.

Von der Taufe, insbesondere der Kindertaufe (wider die Anabaptisten) handelt August. Art. IX und der klassische Abschnitt im gr. Katechismus S. 485—498 und von dem heil. Abendmahl August. Art. X, wovon unten näher.

Hinsichtlich der Beichte und Buße (Art. XI. XII) wird vor allem die widerspruchsvolle Unsicherheit, die bisher in diesem Artikel geherrscht, constatiert, sodann bestimmt, daß die poenitentia als ihre beiden Momente die Reue und den Glauben (contritio et fides) in sich begreife, und nur wo beide zusammentreffen, jene durch das Gesetz, welches die Sünde enthüllt und verdammt, dieses durchs Evangelium gewirkt — sei sie eine wahre, heilsame. Als drittes Stück sei noch die Besserung des Lebens und die Früchte der Buße

1) S. oben S. 354 f. u. vgl. Müller S. 40; 459, 62; 524, 4. 5; 525, 13; 600, 50 ff.

2) Script. var. arg. V, 21. 117.

zu nennen. Das worauf hier alles ankommt, ist die Absolution.

Die scholastische Ausbildung dieses Artikels aber mit ihren drei Momenten verfällt einem strengen Gericht: Die Confession (Privatbeichte) ist zwar um ihres praktischen Nutzens willen in der Kirche beizubehalten, aber von dem gesetzlichen Zwang, mit dem sie der Romanismus umgeben hat, zu befreien. Die Aufzählung aller einzelnen Sünden in der Beichte hat keinen göttlichen Befehl für sich, ist ohnehin unmöglich und führt nur zur Gewissenspein oder Heuchelei. Die contritio, so notwendig sie als aufrichtiger Schmerz über die Sünde ist, wird zu einem „unevangelischen, pharisäischen" Unding, sobald man sie, wie die Scholastiker, als ein verdienstliches Werk ansieht, die kirchlich-aufgelegten Satisfaktionen, aus einer Verkennung der altkirchlichen Bußdisciplin entstanden, sind eine verderbliche Schmälerung der alleinigen Mittlerschaft Christi, (sola Christi mors est satisfactio pro culpa et morte aeterna). Der Ablaß, mit seiner Voraussetzung einer Vertauschung der ewigen Strafen mit zeitlichen, und mit der Lehre von den Verdiensten der Heiligen und vom Schatze der Kirche ein schmählicher Unfug, ein widerchristlicher Greuel. Wie sehr dies alles von dem protestantischen Princip verworfen und gerichtet wird, liegt auf der Hand. Vgl. Aug. Art. XXV, Apol. S. 165—201 (de confessione, poenitentia et satisfactione).

c) Hienach faßt das Bekenntnis Art. XIII noch Begriff, Zahl und Brauch der Sakramente im allgemeinen zusammen. Vgl. Apol. S. 202—205. Das Interesse des Protestantismus an ihnen concentriert sich zunächst auf die Frage, wie sie sich zur Rechtfertigung und zum Glauben verhalten? Die Antwort lautet: sie befestigen und besiegeln ihn, weil sie den Christen dieselbe Gnade, welche das Wort verkündigt (die gratia evangelica) objektiv in sinnenfälliger Form vorhalten, darbieten, besiegeln. Nicht jeder menschliche Brauch ist daher ein Sakrament, weil er kein sicheres Zeichen der Gnade ist: Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae. Nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiae, quae est propria novi test. Sie sind — instrumenta, in quibus Deus nobis exhibet id quod offert connexa cerimoniae promissio. So sind sie „äußerliche Zeichen und Siegel der Verheißung", gleichsam eine pictura verbi, oder wie Augustin sagt ein verbum

visibile. Das Wesentliche und Wirksame in ihnen ist also das Wort. Eben deshalb ist auch die Heilswirkung beider dieselbe: idem effectus est verbi et ritus (202, 5). Und hier wie dort durch den Glauben bedingt, welcher das gottgeordnete Mittel aller Heilsaneignung ist. Die Sakramente sind signa promissionum. Sind nun die Verheißungen ohne den sie annehmenden Glauben nutzlos, so folgt, quod in usu sacramentorum fides debeat accedere, quae credat illis promissionibus et accipiat res promissas, quae ibi in sacramento offeruntur. So werden durch die Sakramente die ängstlichen Gewissen erquickt und getröstet, indem ihnen Gnade und Vergebung der Sünden widerfährt (Apol. S. 204, 19. 20; 205, 21 f.). Ohne den Glauben bleiben sie fruchtlos. Daher die vollständige Definition, Art. XIII: Quod sacramenta instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur; — abermals eine Bestimmung von höchster Wichtigkeit, welche die Verwerfung der scholastischen von Luther so energisch bekämpften Doktrin von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato zur sofortigen notwendigen Folge hat (impia et perniciosa opinio, 204, 18), und auf die Beschränkung derselben auf Taufe und Abendmahl hinweist.

Was wir bisher darlegten, ist die protestantische Sakramentslehre in ihrer ältesten Gestalt. Sie kann ganz im Sinne Augustins verstanden werden. Das specifische Gut, welches die einzelnen Sakramente gewähren, kommt dabei noch nicht in Betracht. Luther im großen Katechismus geht jedoch darüber hinaus. Zwar ist auch ihm „das Wort" dabei das eigentlich wirkende, aber er faßt es nach seiner realistischen Anschauung weit tiefer als Melanchthon. Es ist ihm, weil vom Geiste erzeugt und erfüllt, eine göttlich wirksame, Leben zeugende, schöpferische Kraft, „der heil. Geist, Gott, Gottes Name", handelt im Wort persönlich mit dem Menschen, im Sakrament aber durchbringt es die irdischen Zeichen und macht sie zu Mitteln für Mitteilung. Unzertrennlich verbindet es sich mit ihnen für den Moment des Vollzugs. So werden die Sakramente göttlich-menschliche Thathandlungen, die Taufe „ein Werk Gottes (proprium Dei opus), darinnen er selbst mit dem Menschen handelt", das Wasser

in der Taufe nicht „schlecht Wasser", sondern ein „gnadenreich Wasser des Lebens", divina, coelestis, sancta et salutifera aqua, — nicht in dem Sinne, als ob ihm an sich eine heiligende Naturkraft beiwohne: „nicht daß das Wasser an ihm selbst edler sei denn ander Wasser, sondern daß Gottes Wort und Gebot dazu kömmt" (S. 487, 17). Das ist der Schatz darin, darauf beruht die Kraft der Taufe.

Daran kann und soll sich der Glaube halten, der den Segen bedingt: „Also muß man die Taufe ansehen und uns nütze machen, daß wir uns des stärken und trösten, wenn uns unsere Sünd und Gewissen beschweret und sagen: Ich bin dennoch getauft; bin ich aber getauft, so ist mir zugesagt, ich solle selig sein und das ewige Leben haben, beide an Seel und Leib" (gr. Kat. S. 492, 44). Aber nicht ist die objektive Wesenheit des Sakraments abhängig von dem Brauch und Segen desselben: „Wenn das Wort bei dem Wasser ist, so ist die Taufe recht, obschon der Glaube nicht dazu kömmt; denn mein Glaube macht nicht die Taufe, sondern empfähet die Taufe" S. 493; ihr Wesen steht ganz auf Gottes Wort und Ordnung. Auch wer sie ungläubig empfängt, wird in Wahrheit getauft. Daher die Torheit und Verwerflichkeit der Wiedertaufe, die von einanderreißt, was Gott zusammengeordnet hat. Daher eben auch die unversiegliche, durch das ganze Leben hindurch fortwirkende Kraft der Taufe, zu welcher der Christ immer wieder auch aus Untreue und Abfall heraus seine Zuflucht nehmen darf, aus der er stets neue Gnadenkräfte schöpfen kann. Dieser stetige Rückgang auf sie in Buße und Glaube bewirkt, „daß ein christlich Leben nichts anderes ist denn eine tägliche Taufe, einmal angefangen und immer darin gegangen". So wird der alte Adam in uns „täglich ersäufet". „Das heißt recht in die Taufe gekrochen und täglich wieder herfürkommen" (S. 495, 65; 496, 71). In diesem Sinne gefaßt, schließt sie das Sakrament der poenitentia in sich (S. 496 f.). Sind nun auch diese tieferen Bestimmungen Luthers mit den obigen allgemeinen noch nicht zur Einheit zusammengeschlossen, so gehören sie doch jedenfalls mit zu den Charakterzügen des kirchlichen Lehrbegriffs.

d) Die letzte Consequenz der protestantischen Prinzipien bildet der Artikel von der Kirche. Hier springt der Unterschied zu der Kirche des Mittelalters am deutlichsten in das Auge. Nicht der hierarchische Organismus oder die Heilsanstalt mit ihren Ge-

boten und Gaben ist die Kirche, sondern sie ist allem zuvor das Volk Gottes, die Gläubigen und Heiligen. Nicht vom Gehorsam gegen die Institutionen der Heilsanstalt, sondern davon, ob man im Glauben steht, hängt die Gliedschaft an der Kirche ab. Dieser Artikel ist in der Augustana und der Apologie ganz in dem Sinne, wie ihn Luther von vorn herein faßte, gestellt. Ihr eigentliches Wesen, ihr Selbst ist principaliter societas fidei et spiritus sancti in cordibus, Gemeinschaft des Glaubens, aber nicht eine bloße Idee. Neque vero somniamus platonicam civitatem . . . sed dicimus existere hanc ecclesiam videlicet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem (Apol. 152, 5; 155, 20). Sie hat ein wirkliches concretes Dasein als Gemeinde der Heiligen, und gewisse Merkmale, an denen ihr Vorhandensein in der Welt auch erkennbar wird, indem nämlich jene Mittel, wie dem Glauben feststeht, den Glauben wirken [1]). Die vollständige Definition Art. VII: Est ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.

Auf die durchschlagende Tragweite dieser Bestimmung haben wir schon oben verwiesen. Wir beschränken uns daher hier auf wenige Bemerkungen über die Stellung, die hiernach dem geistlichen Stande zufällt [2]). Er hört auf der infallible Interpret der göttlichen Wahrheit zu sein; denn die Wahrheit ist im Worte für alle offenbar, das Wort aber für alle zugänglich und verständlich, die es in rechter Weise brauchen. Er hört auf, der privilegierte Heilsmittler für die Gemeinde zu sein; denn der unmittelbare Zugang zur Gnade Gottes ist für alle durch Christum aufgethan, der Glaube aber die alleinige subjektive Bedingung, an die derselbe gebunden ist. Und diesen Glauben ermöglicht das Wort allen, die es sich auf sich wirken lassen. Er verliert überhaupt seine Herrscherstellung und wird zu einem dienenden Glied der Gemeinde: ministerium ecclesiasticum. Er bringt nicht mehr das Meßopfer für

1) Vgl. C. A. art. 5. Seeberg, Begriff der Kirche, I, S. 98 ff.

2) Aug. art. XXVIII § 21: Secundum evangelium seu, ut loquuntur, de jure divino nulla jurisdictio competit episcopis ut episcopis, h. e. his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, nisi remittere peccata, item cognoscere doctrinam, et doctrinam ab evangelio dissentientem rejicere, et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae sine vi humana, sed verbo.

die Sünden des Volkes dar, denn Christi Opfer hat ein für alle Mal genug gethan. Sein Beruf ist der öffentliche Dienst an Wort und Sakrament, den Christus in seiner Kirche gestiftet hat. Der Inbegriff der diesem Amt zustehenden Funktionen (potestas evangelii praedicandi, sacramenta administrandi, peccata remittendi et retinendi), wohin die Ausschließung aus der Gemeinde gehört, heißt potestas ecclesiastica oder potestas clavium. Der eigentliche und unmittelbare Träger derselben ist die Gemeinde, d. h. die heilige christliche Kirche. Claves non ad personam unius certi hominis, sed ad ecclesiam pertinent . . . Tribuit (Christus) principaliter claves ecclesiae et immediate (Schmalk. Art. tractatus de potestate et primatu Papae S. 333, 24).

Der Kirche als Gemeinde steht daher das Recht zu, taugliche Personen für dieses Amt zu erwählen und zu bestellen: ubicunque est ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii, quare necesse est, ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros (S. 341, 67), aber mit dem Recht auch die Pflicht: ecclesia habet mandatum de constituendis ministris (Apol. S. 203, 12). Die von ihr mit dem Amte betrauten Personen haben dasselbe genau der Schrift gemäß zu verwalten, und so lange sie dies thun, schulden ihnen die Gemeinden Gehorsam, nicht um ihrer Person, sondern um des göttlichen Wortes willen, dem sie dienen. Dawider Lehrenden hat die Kirche den Gehorsam zu weigern und das Recht sie aus dem Amte zu entfernen.

Dem Range nach sind an sich alle ministri ecclesiae einander gleich. Die hierarchische Stufenordnung der Ämter ist eine rein menschliche Einrichtung, der römische Primat ist ein Institut, das nicht nur kein göttliches Recht für sich hat (papa non est jure divino caput totius christianitatis), dem vielmehr, weil es sich dem Evangelium widersetzt, entschieden widerstanden werden muß, und das faktisch zum Unheil der Kirche besteht. Luther spürt in dem Papsttum den antichristlichen Geist. Schm. Art. S. 307. 339 ff.

Dies der wesentliche Inhalt der ersten Hälfte des augsburger Bekenntnisses. In der zweiten handelt es von den Misbräuchen, welche die Evangelischen abgethan haben (Messe, Cölibat u. s. w.), und stellt da den zweifachen, gleich wichtigen Unterschied einerseits zwischen Heilsordnung und Kirchenordnung (menschliche

Traditionen) andererseits zwischen **geistlicher** und **weltlicher Gewalt** fest.

Der Schluß des Bekenntnisses lautet: „dies sind die fürnehmsten Artikel, die für streitig geacht werden. — Wir haben allein die Stück erzählet, die wir für nötig anzuziehen und zu vermelden geacht haben, damit man daraus desto baß zu vernehmen habe, daß bei uns nichts, weder mit Lehr noch mit Ceremonien angenommen ist, das entweder der heiligen Schrift oder gemeiner christlichen Kirchen entgegen wäre".

Es wird keiner wiederholenden Nachweisung bedürfen, um das, was wir oben über die Tragweite der protestantischen Principien und deren consequente Durchführung sagten, zu bestätigen. Sie haben sich faktisch als eine schöpferische Macht erwiesen. Die gründliche **Reinigung** und die gesunde **Fortbildung** des **kirchlichen Lehrbegriffs** sind das theologische Siegel darauf, daß die lutherische Reformation ein Werk desselben göttlichen Geistes war, der die Kirche gestiftet hat.

II. Die Reformation Zwinglis.

1) Allgemeine Charakteristik des Reformationswerkes Zwinglis.

Dem Reformationswerk Luthers geht zur Seite das reformatorische Wirken Zwinglis (geb. 1484) in der Schweiz[1]). Das Werk dieser beiden Männer weist an verschiedenen Punkten einen deutlich unterschiedenen Typus auf, wie denn die beiden Reformatoren sowohl hinsichtlich ihrer natürlichen Veranlagung wie hinsichtlich ihres Entwicklungsganges und des Bodens ihrer Wirksamkeit unter verschiedenen Bedingungen stehen. Zwinglis Lebensgang ist ein stetiger und normal sich entfaltender gewesen. Von vornherein steht er in anderen Verhältnissen als Luther. Die äußere Not, die Luthers Kinderjahre begleitet, der Druck und die Härte, welche denselben verschüchtern, sind Zwingli erspart geblieben. Und so ist es auch ferner gegangen. Von großen inneren Kämpfen, von jenen bis zur Verzweiflung sich steigernden Anfechtungen Luthers hören wir nichts. Es ist eine ruhige stetige Entwicklung, die man um

---

1) Unter den Biographen Zwinglis seien folgende genannt: Mörikofer, Huldr. Zwingli, 2 Bde., Leipzig 1867—69. Usteri, Ulr. Zwingli, ein M. Luther ebenbürtiger Zeuge des christlichen Glaubens, Zürich 1883. R. Stähelin, Huldr. Zwingli und sein Reformationswerk, 1883. Güder-Stähelin in PRE. XVII, 1584 ff. Eine treffliche Charakteristik Zwinglis hat Hundeshagen in den „Beiträgen zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik Bd. I (Wiesbaden 1864), S. 136 ff. gegeben. — Zwinglis Theologie behandeln Zeller, Das theol. Syst. Zwinglis, Tübingen 1853. Dasselbe in den Tübinger Jahrbüchern von 1853. Sigwart, Ulr. Zwingli, der Charakter seiner Theol. mit bes. Rücksicht auf Picus v. Mirandula, Stuttg. 1855. Spörri, Zwinglistudien, Leipzig 1866. — Die Genesis der Theologie Zwinglis untersucht Usteri, Initia Zwinglii in den Stud. u. Krit. 1885, S. 607 ff. 1886, S. 95 ff. Eine zusammenfassende Darstellung hat begonnen A. Baur, Zwinglis Theol. Bd. I, Halle 1885.

deswillen nicht gleich der Oberflächlichkeit zeihen darf, die er durchlebt. Sie vollzieht sich unter der Einwirkung aller der Bildungs- und Erziehungselemente, welche jene vielbewegte Zeit darbot. Nach einer humanistischen Schulbildung wird er in Wien unter Konrad Celtis des „deutschen Erzhumanisten“ Leitung eingeführt in die humanistische Bildung mit ihren Idealen. Er lernt die alte Philosophie kennen und schätzen. Der Einfluß dieser Studien hat sich durch sein ganzes Leben bei ihm bemerklich gemacht. Den Sinn und das Verständnis für die Antike hat er beibehalten und hat das sittliche Leben derselben mit freundlicheren Augen angesehen als viele der reformatorischen Genossen. In Basel hat er nach diesen Studien Bekanntschaft gemacht mit der scholastischen Theologie. Aber hier wird er zugleich durch seinen Lehrer Wyttenbach gegen den Ablaß eingenommen und verdankt demselben Mann die Erkenntnis, daß nur Christi Tod der Preis der Vergebung der Sünden sei.

Nachdem Zwingli in Basel kaum für die Theologie gewonnen war, wurde er (1506), 22 Jahr alt, als Pfarrer nach Glarus berufen. Von großer Bedeutung auf seine Entwicklung wird hier der Einfluß, den Erasmus, mit dem er 1514 in Briefwechsel trat, auf ihn gewann [1]). An Erasmus Hand lernte er nicht nur die humanistische Kritik der kirchlichen Zustände, Erasmus empfiehlt auch aus den „allerlautersten Brunnen der Evangelisten und Apostel und den bewährtesten Auslegern einen kurzen Inbegriff der Lehre Christi zusammenzustellen“; selbst unmittelbar religiöse Anregung hat Zwingli aus Erasmus gezogen. Mit vielem Eifer sehen wir ihn aber auch sich der klassischen Litteratur befleißigen. Auch mit Picus von Mirandula hat er sich in dieser Zeit beschäftigt, ohne daß derselbe aber einen so weitreichenden Einfluß auf die theologische Eigenart Zwinglis gewonnen hat, wie Sigwart gemeint hat [2]). Schon jetzt wendet er sich aber auch der Schrift zu, die er aus sich selbst zu verstehen trachtet. Neben solchen Studien wirkte die praktische Erfahrung, die Zwingli als Geistlicher machte, auf seinen reformatorischen Beruf fördernd ein. Sein Amt führte ihn auch hinaus nach Italien auf das Schlachtfeld, wohin er als Feldprediger das Banner von Glarus zu begleiten hatte. So hat er reichlich die Fehler und

---

1) Darüber s. Usteri in Stud. u. Krit. 1885, S. 654 ff., sowie desselben Zwingli u. Erasmus, 1885.

2) Vgl. Usteri, Stud. u. Krit. 1885, S. 625 ff. 638 ff.

Mängel seiner Zeit kennen lernen können, die Kriegs- und die Beutesucht seiner Landsleute, die durch alle Kreise gehende Gewinnsucht und Unwahrhaftigkeit. Als ein strenger Sittenprediger hat er gegen das alles sich in seinen Predigten gewandt. — Im Jahr 1516 wird Zwingli nach Einsiedeln, dem berühmten Wallfahrtsort berufen, über dessen Haupteingang die Inschrift stand: Hic est plena remissio omnium peccatorum a culpa et poena. Hier war es ihm besonders nahe gelegt zur Kritik des überkommenen Kirchentums zu gelangen. Demselben Zweck diente auch das Schriftstudium, dem er sich jetzt mit sonderlichem Eifer hingab. Besonders waren es die paulinischen Briefe, die ihn fesselten. Auch mit den Kirchenvätern gibt er sich hier ab. Unter ihnen zieht ihn besonders der von Erasmus edierte Hieronymus an, während er sich mit Augustin verhältnismäßig wenig beschäftigt zu haben scheint. Reformatorische Gedanken im eigentlichen Sinn lassen sich auch hier noch nicht bei Zwingli nachweisen [1]). Er ist kritisch gestimmt gegen die Institutionen der Kirche, er ist überzeugt von der Notwendigkeit einer Reformation. Aber diese Überzeugung teilte er mit vielen in jener tief erregten Zeit. Wie die anderen erwartete auch er die Reformation von der Kirche selbst, über die allgemeinen Forderungen einer Besserung der Sitten und einer Vertiefung des gesammten Kirchenwesens ist er dabei nicht hinausgekommen. Aber den Grund für eine tiefere Einsicht hat er dennoch hier über seinen Bibelstudien gewonnen.

Im Jahr 1518 wurde Zwingli nach Zürich berufen. Hier kommt er innerlich zur Reife. Es mag dabei Luthers Einfluß mitgewirkt haben, dessen Wirken er mit dem lebhaftesten Interesse folgte. Zwingli selbst hat einen solchen Einfluß später allerdings in Abrede gestellt, aber dieses geschah in polemischem Interesse [2]). — Cha-

---

1) S. Usteri, Stud. u. Krit. 1886, S. 122 ff.

2) Opp. (ed. Schuler und Schultheß, 1828 ff.) III, 543. Vgl. zu der Frage Stähelin S. 28. Usteri, Stud. u. Krit. 1886, S. 138 ff. auch 1889, S. 141. — Die angeführte Bemerkung Zwinglis von den vielen Männern, die bevor Luther bekannt geworden die evangelische Wahrheit erkannt hätten, braucht nicht mehr auf sich zu haben als jener Hinweis auf Erasmus und Reuchlin, mit welchem Zwingli Luthers Behauptung die Schrift unter der Bank hervorgebracht zu haben, entkräften will (s. WW. II, 2, S. 21).

rakteristisch ist es, womit Zwingli seine Wirksamkeit in Zürich beginnt. Nicht eine sonderliche religiöse Erfahrung ist es, die er betont, nicht der Durchführung eines centralen Gedankens gilt sein Wirken. Es kommt ihm darauf an die Schrift, die gesammte Schriftwahrheit bekannt zu machen. Er predigt das Evangelium oder „das gnädige Wort, das Gott durch seinen Sohn den Menschen entboten und verhandelt“ (WW. I, 86). Er beginnt dabei mit Matthäus. Jesum Christum gilt es kennen lernen, damit man nicht länger blos dem Namen nach Christ sei. Bei der Auslegung will er sich durch keine menschliche Autorität binden, sondern sich nur vom Geist der Schrift leiten lassen. Von Matthäus ging er über zur Apostelgeschichte als der Schilderung des Lebens der Urgemeinde, zeigte darauf nach dem Galaterbrief den Glauben als Mittelpunkt des christlichen Lebens auf, zeichnete alsdann das Bild des Christenwandels nach dem 1. Brief an Timotheus, stellte dann nach dem 2. Timotheusbrief das Bild des Apostels Paulus in seinem Gegensatz zu den Irrlehrern in das rechte Licht, wies ferner die wesentliche Einheit Pauli mit Petrus an den beiden Petrusbriefen nach und gab endlich in der Erklärung des Hebräerbriefes die Darstellung Christi als des einigen Hohenpriesters, der mit seinem vollgiltigen Opfer ein für allemal für uns genug gethan hat. Diese Predigten fanden einen enormen Anklang. Man meinte nun „einen rechten Prediger der Wahrheit zu haben, der ihr Moses sei und sie aus Ägypten führen werde“. Und so ist es auch wirklich geschehen, wie die Einführung der Reformation in Zürich zeigt.

Die gleiche Verschiedenheit, welche zwischen dem persönlichen Entwicklungsgang Luthers und Zwinglis besteht, weist auch das Reformationswerk der beiden Männer auf. Vergleichen wir jenes Wirken mit einander, so findet man bei Zwingli nicht jenes allmähliche Vordringen Luthers. Zwingli hat von vornherein eine fertige Absicht, Luther wird von Schritt zu Schritt durch die Consequenz des Principes fortgedrängt. Zwingli richtet seinen Angriff nicht blos wie jener auf das Centrum, sondern auf das Centrum so gut wie auf alle Punkte der Peripherie, nicht nur das Innenleben soll befreit, sondern eine neue Lebensordnung eingeführt werden, nicht soll das neue triebkräftige Princip allmählich das Alte überwinden, es soll gleich mit demselben aufgeräumt werden. Die Reformation hat es nicht blos mit dem religiösen Glauben des Herzens, sondern ebenso mit der Besserung der Sitten, mit der Er-

neuerung des gesammten socialen Lebens zu thun [1]). So wendet sich Zwingli alsbald einer Neuordnung des Gottesdienstes zu, es wird eine Behörde eingesetzt zur Regelung von Ehesachen und zur Pflege der Sittenzucht. Eine Erneuerung des ganzen Lebens ist in Aussicht genommen. Auf dieser Bahn ist Zwingli consequent fortgeschritten. „Im Namen Jesu Christi, unseres Seligmachers, ihm zu sonderem Lob und Wohlgefallen" wird im Jahr 1530, „zum wenigsten" der allsonntägliche Besuch des Gottesdienstes geboten mit der Drohung, daß Ungehorsame aus der Zunft oder Gemeinde ausgeschlossen und ihnen die Ausübung ihres Gewerbes oder Berufes untersagt werden solle. Die Nichtbeobachtung von Feiertagen wird mit einer Pön von 10 Schillingen geahndet, die Zahl der Wirtshäuser wird beschränkt, das Karten-, Würfel-, Kegelspiel 2c. werden bei Strafe einer Mark Silber verboten.

Dieser Tendenz Zwinglis entsprechen die Mittel, welche er zu jenem Zweck verwendet. Es tritt nämlich die weltliche Gewalt in die Stelle der früheren kirchlichen Obrigkeit. Es ist eine theokratische Ordnung des Staates, die Zwingli einführt. Die Organe der Regierung stehen aber unter der Autorität des Wortes Gottes. „Es sollen, sagt Zwingli, auch meine Herren kein Gesetz fürschreiben, anders dann aus der heil. unbetrüglichen Schrift Gottes. Wo sie daran säumig würden und ein anderes erkennen, was ich nicht hoff, so werde ich nicht weniger steif mit dem Worte Gottes wider sie predigen" (I, 524, ebenso 529). Für den Fall aber, daß die Obrigkeit das Gesetz Christi nicht einhält, „außer der Schnur Christi fahren würde", mag sie mit Gott entsetzt werden (Art. 42 der Schlußreden). Hiebei ist allerdings die republikanische Form der Regierung zu beachten. — Diesen Grundsätzen gemäß bietet die Entwicklung der schweizerischen Reformation nicht das Schauspiel eines stillen Siegesganges des Wortes dar, dieselbe wird mit den Mitteln der theokratisch aufgefaßten Obrigkeit durchgesetzt. Diesem Zuge entspricht der politische Sinn Zwinglis, der sich nicht genug that in der Leitung des heimischen Staates, sondern der das Reformationswerk mit politischen Combinationen im kühnsten und größten Stil verknüpfte [2]). Zwingli erinnert nach dieser Seite hin sowohl in der

---

1) Vgl. Hundeshagen a. a. O. I, S. 150. 154 ff. 165 ff.

2) Vgl. hiezu M. Lenz, Zwingli und Landgraf Philipp in der Zeitschr. für Kirchengesch. III, S. 28 ff. 220 ff. 429 ff.

Tendenz als in der Methode der Verwirklichung derselben, lebhaft an solche mittelalterliche Erscheinungen wie Savonarola. Die dem Mittelalter eigentümliche Vermischung weltlicher und geistlicher Interessen und Mittel zeigt sich auch hier. Dieser Standpunkt aber steht, wie nicht weiter nachzuweisen ist, von dem Luthers in erheblichem Abstand. Derselbe wird nicht überbrückt durch die Stellung Zwinglis zur Schrift, wie denn auch hiedurch kein principieller Gegensatz zu mittelalterlichen Gedanken und Erscheinungen erreicht wird. Denn die buchstäbliche Durchführung der Gebote der Schrift ist den mittelalterlichen Reformerscheinungen nicht fremd. Es liegt übrigens auch in dieser Hinsicht ein Unterschied zwischen Zwingli und Luther vor. Während im ganzen gesagt werden kann, daß Luther nur das, was die Schrift gegen sich hat, fallen läßt, indem ihm die Schrift ihrem Wesen nach, die *Norm* der Wahrheit ist, will Zwingli das, was sich nicht direkt aus der Schrift herleiten läßt, abthun. Es war ihm die Schrift die ausschließliche *Quelle* der Wahrheit, sie enthält die sittlichen Regeln, nach denen alle Beziehungen des Lebens genau zu ordnen sind. Es zeigt sich auch hier ein gesetzlicher Zug, welcher der allgemeinen, soeben angegebenen Tendenz entspricht. Christus ist unser König, ihm im persönlichen wie socialen Leben zu gehorchen, ist die Aufgabe des Lebens [1]).

Die Charakteristik des Reformationswerkes Zwinglis ergibt also allerdings einen principiellen Unterschied im Verhältnis zu dem lutherischen. Dazu kommt, daß Zwingli wie die Originalität der religiösen Erfahrung, so auch die theologische Genialität Luthers abgeht. Deshalb ist auch von ihm als Theologen nicht eine so weitreichende Einwirkung ausgegangen wie von Luther. Die eigen-

1) Man vergleiche die schöne Rede von Zwinglis Freund, Komthur Schmid von Küßnacht auf der 2. züricher Disputation, Zwingli, WW. I, 536. 537: Ir habend bishar, lieben herren, mangem weltlichem fürsten geholfen widrum in sin herrschaft um gelts willen. So helfend nun um gotts willen Christo, unserem herren, widerum in sin herrschaft, *daß er in üwren gebieten allein herrsche und regiere*, und werde dafür gehalten von den üwren, darzuo in sin vater gesetzt hat und uns geben als für den einigen waren mittler, erlöser und nothelfer . . . *Liesse man Christum allein herr und meister syn über alle ding, und so er uns also rüwiglich möchte regieren und sin werk in uns verbringen*, so hättind *wir under einanderen brüderliche ruow, christenlichen friden, göttliche hulde und gnad* hie im zyt und darnach das ewig leben. Das verlych üch gott und allen christen!

tümliche Auffassung des Lebens bei den Reformierten vertritt er bereits, die reformierte Theologie ist von Calvin geprägt worden.

Es wäre nun aber ein methodischer Fehler, wollte man die Bedeutung Zwinglis als Reformator nach seiner Theologie bemessen oder dieselbe aufgehen lassen in die besondere Art seiner Wirksamkeit. Das was Zwingli zum Reformator gemacht hat, ist ein anderes. Es ist der Gedanke der Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Dieser Gedanke ist der Hebel seines reformatorischen Wirkens, durch ihn hat er dem religiösen Bedürfnis der Zeit nach Reformation entsprechen können. In diesem centralen Gedanken aber ist Zwingli trotz aller theologischen und kirchenpolitischen Differenzen mit Luther eins. Es kann also gesagt werden, daß die beiden Männer in dem religiösen Gesichtspunkt, welcher ihr Werk beherrscht und ermöglicht hat, im wesentlichen mit einander übereinstimmen [1]).

Dieses wird sich uns ergeben, wenn wir die leitenden Gedanken der reformatorischen Schriften Zwinglis, in denen er es auf einen Entwurf seiner religiösen Gesammtanschauung abgesehen hat, überschauen. Obenan fesselt in dieser Hinsicht unser Interesse die Auslegung der Schlußreden (1523), sowie die christliche Einleitung (1523), ferner der Commentarius de vera et falsa religione (1525), woran sich schließen die Ratio fidei (1530) und die Expositio fidei (1531).

Wir beginnen mit der Darlegung des reformatorischen Princips Zwinglis, indem wir dasselbe in seiner Bedeutsamkeit für das subjektive Lebensideal erproben.

2. Das reformatorische Grundprincip Zwinglis.

a) Es ist der Gedanke des Evangeliums, welchen Zwingli in Gegensatz stellt zu den Satzungen der römischen Kirche und den päpstlichen Befehlen. Menschlicher Einsicht verdanken diese ihre Existenz, im Lauf der Geschichte haben sie sich gewandelt und sind vermehrt worden (I, 182. III, 179). Im Gegensatz zu denselben ist das rechte Evangelium die Kraft Gottes zum Heil jedem Gläubigen. Kein Mensch kann den Willen Gottes von sich aus erfüllen, weil er ein Sünder ist. Und doch ist Gottes Gebot gut und gerecht und heischt Erfüllung. Da hat Gott in seiner Barmherzigkeit uns, die wir als Adams Nachkommen tot in unseren Sünden waren, durch

---

1) Vgl. Ritschl, Rechtf. und Vers. I, S. 165 ff.

Christus das Leben geschenkt. Christus allein kann den Willen Gottes erfüllen. Glauben wir an ihn, so haben wir in ihm die Genugthuung für alle unsere Sünde: „Sind wir gläubig, das ist glauben wir in den Herrn Jesum Christum, daß er unsere Gnädigung sei, so ist er alle unsere Vollkommnis vor Gott, unser Heil, unsere Bezahlung und Genugthuung" [1]). Das ist der rechte Begriff des Evangeliums. — Dieses sind die Grundgedanken, welche sehr oft bei Zwingli wiederkehren. Betrachten wir sie im einzelnen.

---

1) Uslegung I, S. 185 f.: Du hast ghört, daß nieman zuo got kummt, er thuje denn den willen des himmlischen vaters, daby ouch gehört, daß wir den nit mügend erfüllen, zuo eim teil, daß wir ewig sünder und todte sind, zum andren, daß der will gottes so luter, guot und grecht ist, daß sin maß dhein creatur erfüllen mag . . . Also findend wir die göttlichen barmherzigkeit kraft gethon haben in dem, daß er uns durch sinen sun lebendig gemacht hat, die vorhin tod warend, denn er ist das leben. Jetzt habend wir den ersten teil der beschreybung des evangelii. Evangelion ist die kraft gottes zuo eim heil. Nun folget: Eim jeden gläubigen, us welchem der ander hinderling gebeßret wird, namlich der, daß der will gottes, so luter guots und rechts erfordret, daß die maß dhein creatur erfüllen mag. Allein der einig Christus, der on sünd ist und glych guot, schön und rein ist mit gott, dem himmlischen vater, der mag sinen willen thuon. Und sind wir glöubig, das ist gloubend wir in den herren Christum Jesum, daß er unser gnädigung syn 2c., so ist er all unser vollkummnuß vor gott, unser heil, unser bezalung und genuogthuon. — — Also hat der barmherzig gott sich unsers elends und jamers so tief erbarmt, daß er uns nit nun mit einem wort sines gheisses, sunder mit sinem eignen natürlichen sun hat wellen erlösen und jm selbs uns arme menschen widerum versünen, durch den alle beesten wol und recht gebessert wurdind der gestalt: gott ist gerecht und ist barmherzig. Wer mag nun die gerechtigheit gottes erlyden, so er styf nach derselben urteilen will? oder weliche creatur mag für die andren ston und für sy genuogthuon? so vor sinen ougen nieman grecht ist. Und muoß aber siner gerechtigheit gnuog geschehen, denn sy nit ein lychtfärige liederliche ist, sunder ein ewig wärend, unbetrogen gewüß urteil. Do nun dero dheine creaturen gnuog thuon mochtend, hat er sinen eignen sun wellen unsre blödigkeit, die aber nit von der sünd kam wie an uns, annemen und nit allein ein gemeinen tod, sunder den allerschendlichsten unschuldiglich für uns lyden, damit er uns von der ursach des tods das ist von der sünd erlösete, daß durch jn der gerechtigheit gottes genuog beschähe 2c. — Sich, das ist die summ des evangelii. — De vera et falsa relig. III, 195: Evangelium autem . . . nihil aliud est quam certa salus per Christum, quo nihil nobis gratius, salubrius aut pretiosius nuntiari potest.

Die Menschheit war verloren in der Sünde. Von Adam her verfällt sie dem „steinharten Tod" (I, 183. 544). Deshalb war auch jede eigene Errettung unmöglich. Christus allein vermag uns zu erlösen, denn nur Gott konnte unseren „Bresten" bessern. Das aber thut Gott kraft seiner Barmherzigkeit (III, 180. 181). Aber Gott ist nicht barmherzig, ohne daß seiner Gerechtigkeit genug geschähe (I, 186. IV, 475). Deshalb mußte Christus sterben, sein Leiden ist die Bezahlung für alle Sünde, in seinem Blut hat der neue Bund seinen Grund (I, 234. 247). Auf diesem Wege hat er uns aber den Zugang zu Gott, Friede und Seligkeit verdient (I, 270). So gründet denn unser ganzes Heil, Leben und Seligkeit in Christi Werk, besonders in seinem Leiden und Sterben. Er ist unser alleiniger Mittler. Wir brauchen nicht bei irgend einer Kreatur Hilfe und Rat zu suchen. Es gibt kein anderes Mittel zum Vater zu kommen denn der Sohn. Angesichts dieser Schriftwahrheit verschlagen alle guten Werke nichts und nützen alle Institutionen der Papstkirche als Ablaß, Messe, Vigilien, Kutten ebensowenig als die Fürbitte der Heiligen, denn Christus ist der alleinige Weg zum Vater (I, 261 ff. 298).

Blicken wir jetzt auf den Erfolg des Werkes Christi, so steht obenan der Gesichtspunkt, daß uns durch dasselbe objektiv der Zugang zu Gott ermöglicht ist. Christus ist das Opfer, welches einmal für unsere Sünde dargebracht ist, durch dasselbe ist der Zorn Gottes gestillt, Gott mit dem Sünder versöhnt (III, 194 f. 198, 181: ut iratus placetur). Daneben ist Zwingli auch die andere Betrachtungsweise geläufig, nach welcher Gott uns durch die Größe des Leidens Christi habe zur Gegenliebe reizen wollen, oder daß Christus uns ein kräftiges Beispiel der Niedrigkeit, Demut und Menschenliebe sei (I, 186. 311 vgl. IV, 47 f. III, 180. 423. I, 313. IV, 157) Aber dieser Gedanke bildet weder den Hauptgesichtspunkt noch ist ihm die charakteristische mittelalterliche Wendung gegeben, daß unsere durch Christi Liebe hervorgerufene Liebe nun eigentlich der Grund der Sündenvergebung sei [1]). Die Hauptsache ist, daß wir, die wir durch Christus objektiv frei geworden, nun an Gott glauben. Wir glauben aber, daß Christus unser Bresten ersetzt, daß er unsere Gerechtigkeit, unser ein und alles ist, daß in ihm Gott unser lieber Vater ist, dessen Söhne wir nach seiner freien

1) Vgl. Ritschl a. a. O. I, S. 224 ff.

Gnade sind. Wo aber dieser Glaube, welcher, nachdem der Mensch an sich selber verzweifelt hat, eintritt, da ist, da ist auch die fröhliche Gewißheit, daß Gott uns unsere Sünden vergeben hat. Denn sobald der Glaube an die Vergebung der Sünden vorhanden ist, ist uns die Sünde auch verziehen [1]). Indem aber der Glauben die Vergebung der Sünden mit sich bringt, schenkt er dem Menschen die Seligkeit. „Die andere Nutzbarkeit" des Glaubens ist aber, daß er uns die Wahrheit bringt, denn Christus, an welchen wir glauben, ist die Wahrheit (I, 208).

Die Gerechtigkeit allein aus dem Glauben, das ist der Grundgedanke. Die Sünde ist getötet, so wir nur glauben an den Herrn Christum: „Summa, wer glaubt durch Jesus Christus von der Gnade Gottes erlöst zu sein, täglich von allen Ästen der Sünde oder des Gebrestens gereinigt zu werden, der sündet nicht, denn er ist nicht ungläubig; welcher ungläubig ist, der allein ist ein verdammter Sünder" (I, 191). Nun bleibt aber doch auch in dem gläubigen Menschen die Sünde, erfahrungsmäßig, eine Macht: „Und dennoch je mehr sich der Mensch bresthaft erfindet, desto mehr wird er gedemütiget und gezwungen zu Gott, dem einigen Heil zu laufen" (I, 191). Des Christen ganzes Leben ist ausgefüllt von jenem Kampf, von dem der Apostel redet, dem Kampf zwischen dem Gesetz des Geistes und dem Gesetz in den Gliedern. Dieser Kampf führt den Menschen nur tiefer in die Sünde hinein, damit er lerne sich der unendlichen Barmherzigkeit Gottes getrösten: „Ja solchen Streit haben alle Rechtgläubigen, aber so sie nun allewege zu Gott gehen durch Christum Jesum, so werden sie von Gott enthalten durch Christum, daß ihnen die Sünde nicht schadet, denn sobald sie sich zu Gott kehren, hat sie Gott schon bewegt. Und wiewohl er weiß, daß wir ohne die Äste der Sünde nicht sind, schafft doch der Glaube,

---

1) Uslegung I, 396. 393: Denn so bald wir gloubend, daß uns gott unser sünd verzyhe durch sinen sun und sind in dem glouben gewüß, so sind uns unser sünd verzigen. Joh. 6, 40. De vera et falsa rel. III, p. 230: Sentit ergo homo intus in corde fidem, tunc enim nascitur, quum homo sibi desperare incipit ac soli Deo fidendum esse videre. Absoluta vero est, quum se homo totum abjecit et ante solam Dei misericordiam projecit, sed hoc pacto, ut de ipsa propter Christum pro nobis impensum nihil diffidat. Hoc autem quis ignorare potest, qui fidelis est? Tunc enim primum liber es a peccato, quum se mens inconcusse credit morti Christi, quum in ea quiescit.

daß wir nichtsdestominder in ihm leben und es wirkt das tägliche Sündigen nur mit zu dem Guten, daß wir daran erlernen, wie so gar nichts wir sind. Je mehr das geschieht, desto mehr erhebt des göttlichen Geistes Gnade uns und enthält von Sünden. Je mehr hinfällt der Trost in uns selbst, desto mehr wächst der Trost in Gott; je mehr Trost Gottes in uns ist, desto mehr des Geistes Gottes; je mehr Gnade, desto weniger Sünde. Warum aber Gott solchen Streit uns habe gestatten wollen, ist offenbar, nämlich, daß wir in unserem Bresten zu ihm aus Not zu fliehen gezwungen würden" (I, 192). Durch den Glauben ist der Mensch also frei von der Sünde, indem er allewege die Vergebung der Sünden glaubt und der Geist Gottes ihn innerlich derselben vergewissert.

Das ist der reformatorische Grundgedanke Zwinglis, welchen er fröhlich und frisch und uneingeengt von seinen sonstigen Lehrmeinungen vertritt. Man wird die wesentliche Übereinstimmung dieser Position mit der Luthers anzuerkennen haben, wenngleich dieser Gedanke bei Luther tiefer und origineller gefaßt ist und durch Luthers andersartige Lehre von der Sünde in festerem Zusammenhang zum ganzen Gedankenbau steht als das bei Zwinglis Ansicht von der Sünde möglich ist.

b) Wie bei Luther, so steht auch bei Zwingli dieser Grundgedanke im engsten Zusammenhang mit der sittlichen Bethätigung des Menschen in seinem Beruf. Der Glaube ist undenkbar ohne gute Werke. Dabei steht von vornherein fest, daß unsere Gerechtigkeit keineswegs an den guten Werken des Menschen liegt (I, 219. 223. 224), auch unsere Buße vermag nicht die Gerechtigkeit zu bewirken (III, 201), dieselbe gründet sich vielmehr allein auf das Erbarmen Gottes, dem wir im Glauben uns hingeben. Nichtsdestoweniger ist es eine ganz unnötige Furcht, daß die evangelische Lehre zur Lässigkeit in guten Werken und der täglichen Arbeit des Berufes führen könnte: „Denn wo der Geist Gottes ist, da weiß man wohl, daß man im Schweiß des Angesichtes das Brot gewinnen soll, man weiß auch wohl, daß Gutes thun dem Nächsten, der höchste Gottesdienst ist im Glauben, kurz wo man in Gott sich verläßt, da ist Gott. Wo Gott ist, da ist auch ängstlicher Fleiß alles Guten" (I, 192). Auf jenen Einwand könne man nur bei mangelhafter Erkenntnis des Christentums kommen. Der christliche Glaube ist nämlich etwas, was von dem Gläubigen im Herzen ebenso empfunden wird als der körperlich Gesunde das Gefühl der Gesundheit

hat. Zwingli macht nun seine Meinung an folgendem trefflichen Beispiel klar. Der Christ kennt sowohl das Gefühl der Krankheit in der Sünde als das Bewußtsein der Gesundheit in Christus. Wie nun der, welcher mit der Krankheit wohl vertraut ist, die Gesundheit erst recht schätzen wird, so wird der Sünder, der durch Christus gerecht geworden, sich jetzt erst recht vor der Sünde hüten. Denn niemand, dem das gebrochene Bein von einem trefflichen Arzt geheilt ist, wird später, da der gute Arzt doch gegenwärtig ist, unvorsichtig sein Bein dem Bruch aussetzen, sondern vielmehr alle Vorsicht anwenden, nicht wieder jenen Schmerzen zu verfallen (III, 198). Es bewährt also der Christ seinen Glauben und hält ihn fest in einem sittlichen Leben. Dabei ist ihm die Verbindung von Glaube und Werk eine unmittelbare und innige, da der Glaube eben nicht eine besondere Erkenntnis, sondern Lebensgefühl ist.

Die sittliche Bethätigung des Menschen ist für Zwingli so notwendig, daß er die sittlichen Vorschriften der Schrift auch in den Begriff des Evangeliums beschlossen hat. In weiterem Sinn ist nämlich das Evangelium überhaupt „alles, das uns Gott kund gethan hat durch seinen eigenen Sohn". Somit sind solche Gebote, wie: Ihr sollt nicht zürnen oder überhaupt alle Sittenregeln ebenfalls Evangelium. Da dieses viele abgeschmackt dünken wird, begründet es Zwingli durch den Gedanken, daß „der rechtgläubige Mensch erfreuet und gespeist wird mit einem jeglichen Wort Gottes, ob dasselbe schon wider die Begierden seines Fleisches ist". Das Evangelium ist somit „alles, das Gott den Menschen öffnet und von ihnen erfordert. Denn je wenn Gott seinen Willen den Menschen zeigt, erfreut er die, so Liebhaber Gottes sind und also ist es ihnen eine gewisse gute Botschaft und von deren wegen nenn ich es Evangelium und nenn es lieber Evangelium als Gesetz". Nur die Ungläubigen, lehrt Zwingli, empfinden Gottes Willen als Druck, den Gläubigen ist er mit seinen Geboten eine Freude (I, 209—211, vgl. 308 f.). Auch hier ist ein relativer Gegensatz zu Luther nicht zu verkennen. Es ist der gesetzliche Zug des reformierten Christentums, der in solchen Worten bemerkbar wird. Gott ist der Herr, so ist auch das Evangelium ein Befehl, eine Verordnung des Herrn. —

Wir sehen, Zwingli setzt die guten Werke und die Glaubensgerechtigkeit in die engste Beziehung zu einander. Es ist dem Glauben selbstverständliche Lebensäußerung Gutes zu wirken, und die Forderung des Willens Gottes zu erfüllen ist dem Gläubigen eine

Freude. Je mehr ein Mensch Gottes Gnade erkennt, desto eifriger wird er darauf aus sein zu wirken was Gott will (I, 311. IV, 61 ff.). Trotzdessen hat Zwingli den Werken keine rechtfertigende Bedeutung beigelegt. Die Rechtfertigung hat ihren Grund lediglich an Gottes Erbarmen, auf welches wir im Glauben uns verlassen. Die Werke selbst sind nach Zwinglis Meinung eigentlich Gottes Werke, wie wir später sehen werden.

c) Von dieser Grundanschauung aus mußte die praktische Lebensauffassung, die Gestaltung des persönlichen Lebensideals bei Zwingli anders ausfallen als in der mittelalterlichen oder der humanistischen Betrachtungsweise. Seine Gedanken von der Sünde, dem Glauben und der Gnade machen ihm das mystische Ideal der physischen Einigung der Seele mit Gott ebenso unbrauchbar als den humanistischen Moralismus, welchen noch 1518 ein Freund bei ihm voraussetzen durfte (S. 326 Anm.). Eine zusammenhängende Darstellung seines Lebensideals hat Zwingli in dem an seinen Stiefsohn Gerold Meyer von Knonau gerichteten schönen Schriftchen, quo pacto ingenui adolescentes formandi sint, gegeben[1]). Obenan steht hier der Glaube an die leitende Vorsehung Gottes, welcher sich im gläubigen Gebet um alle Gottes würdigen Dinge bewähren wird. Hieran schließt sich die specifisch evangelische Erkenntnis zunächst der Sünde, sodann des Erretters, der seine Unschuld für uns dahingegeben und uns damit die Gerechtigkeit erworben. Durch ihn ist uns der Zugang zu Gott eröffnet, er ist unser Anwalt, Bürge, Vertreter, Mittler, Alpha und Omega. Der Glaube an Christus aber gibt uns die Sündlosigkeit, insofern nämlich die Sünden uns nicht angerechnet werden zur Verdammnis und zum Tode. Faktisch bleibt aber die Sünde dem Menschen, so lange er in diesem Körper wallt. Zum anderen wirkt das Vertrauen auf Christus in uns das Thun des Guten. Gott, der durch den Glauben im Menschen wohnt, der, selbst unbewegt, alles in Bewegung setzt, läßt uns nicht müßig sein. Dieses letztere ist als eine Thatsache der Erfahrung bezeichnet: Quae quidem sententia probationibus non constat, sed usu; soli enim fideles experiuntur quam nihil otii det suis Christus, quamque hilariter in negotio ejus jucundeque versentur (p. 152). So ist es denn ein ständiges aber fröhliches Arbeiten in dem Dienst Christi.

---

1) Opp. IV, 149 ff. Vgl. Baur, Zwinglis Theologie I, S. 362 ff.

Unter den Mitteln das Gemüt auf dieser Höhe zu erhalten steht voran das Studium des Wortes Gottes, sodann aber besonders das Beispiel Christi; diesem als dem absolutissimum omnis virtutis exemplar, in Rat und That, soweit das menschlicher Schwäche möglich ist, zu folgen, soll der Jüngling trachten. Insonderheit ist Christi Beispiel für uns maßgebend in dem Verhältnis zu den Mitmenschen: „Christus hat sich für uns dahingegeben und ist unser geworden, so sollst auch du dich allen hingeben, du sollst dich selber nicht als dein Eigentum, sondern als das der anderen betrachten, denn nicht uns selbst zu leben, sondern allen alles zu werden sind wir geboren". Diese Forderung aber ruht auf dem Gesichtspunkt, daß der einzelne den Staat wie sein Haus, ja wie seinen Leib anzusehen hat, in welchem alles, was dem einen Glied widerfährt, auch den anderen geschieht. Es gilt aber in allen Verhältnissen das Gute und Rechte zu thun und demütig zu sein in dem steten Bewußtsein dadurch Christo ähnlich zu werden: Sic enim Christus fecit. A b s o l u t u s i g i t u r e r i t, q u i C h r i s t u m u n i c e s t a t u i t a e m u l a r i. Ein Leben in Christo und nach Christo ist das Ideal der Vollkommenheit, das Zwingli im Auge hat.

Es ist ein durchaus werkthätiges Christentum, das er auch hier verkündet, denn, wie das schöne Wort sagt: christiani hominis est non de dogmatis magnifice loqui, sed cum Deo ardua semper et magna facere (p. 158). Und diesem Zweck ist alle Gelehrsamkeit und Bildung der Welt dienstbar zu machen. — Der Glaube an Christus, um kurz zusammenzufassen, ist somit der Mittelpunkt des einzelnen Christenlebens. Christus ist es, in welchem wir Vergebung der Sünden haben, der uns den Zugang zu Gott eröffnet; Christus ist es auch, dem wir nachzufolgen haben in rastloser Thätigkeit, in der Arbeit der Liebe in unserem bürgerlichen Beruf. Der frische Hauch der neuen Zeit, die über die Kirche hereingebrochen, weht uns aus diesen Ausführungen entgegen, wir hören den hellen Klang der Freude des Glaubens an die Gnade Gottes, das fröhliche Bewußtsein der Freiheit über die Welt, die doch keine Flucht aus der Welt mit ihren Pflichten und Aufgaben ist.

3. Neubildungen am Dogma in der Consequenz des reformatorischen Princips.

Wie bei Luther, so hat sich auch bei Zwingli aus dem reformatorischen Princip eine Reihe von Umbildungen und Neubildungen in dem Dogma ergeben. Zwingli ist eins mit Luther in dem Wider-

spruch gegen das schlecht Menschliche im Romanismus. Die mittelalterliche Kirche war gerade an den Stellen, wo sich die treibenden Kräfte derselben geltend machten, von der Norm der evangelischen Wahrheit abgewichen. So ist es gekommen, daß sich der gemeinsame reformatorische Widerspruch gerade wider die Motive des mittelalterlichen Christentums wandte. Der Kampf galt dem Centrum und nicht irgendwelchen Außenwerken. Deshalb richtet sich auch Zwinglis Widerspruch vor allem gegen die mittelalterlichen Centrallehren, nämlich die römische Formulierung des Kirchenbegriffes, die Lehre vom Verdienst, und den Sakramentsbegriff. Wie aber das praktische Reformationswerk Zwinglis einen durchgreifenderen Charakter als das Luthers aufzeigte und wie er dabei nicht selten über das Maß des Evangeliums hinausgegangen ist, so steht es auch mit seiner dogmatischen Arbeit. Indem nämlich der Gegensatz in möglichst radikaler Weise beseitigt werden soll, ist Zwingli selbst in das entgegengesetzte Extrem verfallen, welches ebenfalls der Regel des Evangeliums nicht entspricht. Der Gegensatz der beiden Confessionen hat also ebensosehr an einer verschiedenartigen Gestaltung des kirchlichen Lebens als an einer unterschiedenen Lehrprägung seinen Ausgang genommen.

a) Der Begriff der Kirche. Von vornherein übt Zwingli an dem katholischen Kirchenbegriff eine scharfe Kritik. Nicht die Prälaten sind die Kirche, sondern die Kirche ist „die ganze Gemeinde aller derer, die in einem Glauben auf den Herrn Jesum Christum erbauet und gegründet sind. Welcher in der Kirche oder Gemeinde ist, der mag nicht verdammt werden, denn ein jeder, der an Christum glaubt, der hat ewiges Leben". Dieser Gemeinschaft steht die Kirche als Einzelgemeinde oder „kilchhöre" gegenüber (I, 197 ff. III, 125 ff.). Die Kirche als sanctorum hoc est fidelium omnium communio (III, 131), ist nicht sichtbar, sofern ihre Glieder durch alle Welt zerstreut sind (I, 201). Ihre Glieder sind die frommen Menschen, welche ihr Vertrauen allein auf Christum setzen, welche nicht Menschensatzungen, sondern allein der Autorität des Wortes Gottes folgen (I, 201 f.). Darauf kommt es an, daß den Menschen nur das gepredigt werde, darin das Heil gewiß steckt, denn durch das Evangelium erlangt der Mensch die entscheidende Erkenntnis, daß er nichts und nichts vermag ohne Gott und daß Gott doch so gnädig ist, daß wir durch seinen Sohn zu ihm Zugang haben (I, 207). Das ist also der durchschlagende Gedanke: die falsche Kirche gründet

sich auf menschliche Ordnungen und Satzungen, die rechte Kirche gehorcht allein dem Worte Gottes. Das sind Christi Schafe, die seinem Wort folgen. Wo man am Wort Gottes hängt und Christo lebt, da ist die rechte Kirche [1]). Man sieht daß der reformatorische Grundgedanke auch hier mit dem hierarchischen Kirchenbegriff aufgeräumt hat. Fällt aller Nachdruck auf den Glauben, dann wird die Gemeinschaft der rechten Christen oder die Kirche die Gemeinde der Gläubigen sein.

Späterhin hat Zwingli für die Construction des Begriffes der Kirche den Prädestinationsgedanken verwandt (Opp. IV, 8. 58). Hiedurch ist bei ihm die Einheit dieses Begriffes zerstört worden. Doch gehört diese spätere Gestaltung seines Kirchenbegriffes nicht mehr hieher [2]).

b) Der Widerspruch gegen die römische Werklehre. Die Prädestinationstheorie. Zum anderen richtet sich Zwingli gegen jede Form des römischen Ergismus. Ein Werk ist nur dann gut, wenn es nach Gottes Willen und Gebot geschieht. Folglich findet dieses Prädikat auf alle von der Kirche willkürlich ersonnenen und gebotenen Werke keine Anwendung. Auch hier gilt der Grundsatz, daß was vom Fleische kommt, Fleisch ist. Ja solche Werke sind, sofern sie nicht aus dem Glauben herstammen, Sünde (I, 215 vgl. IV, 61. 62). Aber auch den Werken, die in Gemäßheit des göttlichen Gebotes geschehen, spricht Zwingli den verdienstlichen Charakter entschieden ab. Dieselben geschehen nämlich aus Gottes Verordnung und gehören daher eigentlich ihm an (I, 275). Hier ist

1) De vera et falsa relig. III, 129: En tibi ecclesiam, quae errare non potest, eam videlicet, quae solam pastoris vocem audit, pastoris non cujuslibet, sed ejus solummodo, qui per ostium intrat, qui solum hoc adfert quod Christus . . . Ergo qui audiunt Dei oves sunt, Dei ecclesia sunt, errare nequeunt . . . Quod si aliud verbum sequuntur, jam non sunt oves Christi, non grex, non ecclesia, nam alienum secuti sunt. — p. 130: non istic esse ecclesiam, ubi aliquot pontifices congeminant, sed illic, ubi verbo Dei haeretur, ubi Christo vivitur. Diese Gedanken stellen bei wesentlicher Übereinstimmung immerhin einen charakteristischen Unterschied zu der Ansicht Luthers her. Die Christo im Glauben Gehorsamenden, seinem Wort gemäß Lebenden sind hier die Kirche, während Luther von den durch das Wort erzeugten Gläubigen sagt.

2) Vgl. Spörri, Zwinglistudien S. 25 ff. Seeberg, Begriff d. Kirche I, S. 78 ff. Gottschick, Zeitschr. f. Kirchengesch. VIII, S. 574 ff.

es, wo Zwinglis Gedanke von der Alleinwirksamkeit Gottes in seine Heilslehre eingreift. Der Gläubige thut das Gute nur sofern Gott es in ihm wirkt. Gott ist das in der Welt was die Vernunft in dem einzelnen Menschen ist. Wie die Vernunft jede Bewegung des Körpers leitet und bestimmt, so ist Gott der Urheber alles dessen, was geschieht. Zwingli scheut nicht vor dem Gedanken zurück auch das Übel in der Welt auf Gott zurückzuführen. Dabei ist in Acht zu behalten, daß auch aus dem Übel Gutes hervorgehe und daß der Begriff des Übels ein menschlich gebildeter ist. Was uns schmählich erscheint ist es für Gott nicht, und was wir für verderblich ansehen, erweist sich nach einer anderen Seite hin als nützlich. Da also die göttliche Vorsehung, welche der Vorausbestimmung gleichgesetzt wird, alles, was geschieht, wirkt, so ist es unmöglich von einem liberum arbitrium oder einem meritum zu reden. Der Mensch ist nur das Instrument und Geschirr, durch das Gott wirkt. Gott allein wirkt also das gute Werk, er belohnt sein eigenes Werk. Die Frage aber, warum Gott mit den einen so, mit den anderen anders handle, wird auch von Zwingli mit dem Hinweis auf den Willen Gottes beantwortet, der wie ein Töpfer, mit seinem Gemächte thun könne, was ihm gut dünkt [1]).

Also auch bei Zwingli ist das Interesse an der Prädestinationslehre zunächst praktisch motiviert Auch er war von dem Gedanken geleitet, es komme darauf an, allen Anspruch des Menschen gründlich zurückzuweisen und zu nichte zu machen [2]). Das leuchtet überall

---

1) De vera et falsa relig. III, 282—287: Nam si licet magna parvis componere, hoc est Deus in mundo quod ratio in homine. Quum ergo videamus rationem sic praesidere omnibus actionibus, motibus ac requietibus, ut citra ejus imperium nihil fieri videamus: qui fit, ut non eodem modo Dei providentia sic omnia geri ac disponi confiteamur, ut nihil citra ipsius voluntatem aut imperium fiat. — — Providentia ergo Dei simul tolluntur et liberum arbitrium et meritum, nam illa omnia disponente quae sunt partes nostrae, ut quicquam ex nobis ipsis fieri possimus arbitrari? Quum autem omnia ipsius opera fiant, quomodo nos quicquam merebimur? Dazu Uslegung I, 275—280.

2) Vgl. hierüber vornehmlich A. Schweizer, Die Centraldogmen der reformierten Kirche I, 94—132. Usteri, Stud. u Krit 1886, S. 149—155. Opp. I, 275 von 1523; III, 140 von 1524; III, 282 von 1525; III, 632 ff. von 1526; I, 426 ff. und VIII, 21 von 1527.

durch seine Ausführungen hindurch und wird ausdrücklich gesagt z. B. von dem Übersetzer seiner wichtigsten auf diesen Punkt bezüglichen Schrift: de providentia. Leo Judä empfiehlt sie, „weil unter den vielen Büchern, so jetzt zu Lob Gottes und der Kirche ausgehen, mit besonderem Fleiß namentlich die gelesen werden sollen, die den Menschen sich selbst und allen Dingen entnehmen und ihn zum nächsten und kürzesten in Gott, das ewige und höchste Gut, führen" [1]). Also nicht spekulatives Interesse war es, was ihn trieb. Aber die spekulative Begründung hatte für ihn bei der Leugnung des freien Willens doch eine ganz andere Bedeutung als für Luther. Während dieser nur sozusagen nebenbei auch auf die Allmacht Gottes, welche alles selbständige Wirken des Menschen ausschließe, zurückgriff, war dieselbe für Zwingli die Hauptsache, das wovon er ausging. „Unverbrüchlicher Kanon muß sein, — so schrieb er 1527 in einem Briefe — daß alles durch die göttliche Vorsehung regiert und disponiert wird, sonst wäre Gott nicht Gott, nicht das allweise und allmächtige Wesen. Er wirkt das Wollen und das Vollbringen. Fragt einer, ob er den Gelüsten frönen dürfe, weil ja alles, was er thue, durch Gott geschieht, so zeigt er durch diese Frage, wessen Schaf er sei. Gesetzt, es geschehe durch Gottes Verordnung, daß dieser ein Mörder wird, so geschieht es nur durch Gottes Güte, daß wer ein Gefäß seines Zornes wird, sich durch diese Zeichen verrate, indem er ohne Buße es verübt. Ich sage: sie sind durch Gottes Vorsehung solche geworden, aber durch eben dieselbe Vorsehung zu ewiger Strafe bestimmt. Da hast du meinen Kanon, durch den ich fest bin gegen alle Schriftstellen, die man für den freien Willen anführt". — Alles, was geschieht, das geschieht durch Gott, ohne daß man darum ein Recht hätte, ihn den Urheber der Sünde zu nennen, denn so weit er, der über dem Gesetz Stehende, wirkt, ist das Geschehende nicht widergesetzlich, nicht Sünde. Kurz, die unbedingte Allmacht Gottes steht an der Spitze, sie ist es, die auch das ganze Heilswerk wirkt und durchführt. Dagegen tritt alles andere als bedingend zurück, auch die Gnadenmittel, auch der Glaube. „Die Wahl geht dem Glauben voran. So geschieht es, daß diejenigen, welche erwählt sind und nicht bis zur Glaubenserkenntnis gelangen, wie z. B. Kinder, dennoch die ewige Seligkeit gewinnen, denn die Wahl ist es, welche selig macht". —

1) Schweizer a. a. O. I, 102.

„Wird also dem Glauben der Gewinn des ewigen Heiles beigelegt, so wird damit das, was von einem Früheren und dem eigentlich Wirkenden herkommt, einem Späteren, das gleichsam nur ein Siegel ist, zugeschrieben. Denn der Glaube ist Siegel der Wahl, durch welche in Wirklichkeit wir selig werden. Wenn die Wahl nicht als Blüte vorausgegangen wäre, so würde nie der Glaube gefolgt sein" [1]).

Anfänglich sprach sich Zwingli über diese Lehre als eine für viele zu schwierige und für manchen gefährliche nur vorsichtig und mit Zurückhaltung aus. Noch im Jahre 1527 heißt es in dem vorhin erwähnten Briefe: „Sei vorsichtig mit dieser Lehre vor dem Volke, denn es gibt ja wenig Fromme und Weise, die zur Höhe dieser Erkenntnis sich erheben". Aber unsicher war er in ihr nicht im mindesten und darum sah er sich auch nicht veranlaßt, weiterhin wie Luther etwas in ihr zurücktreten zu lassen und sie damit zu ändern. Er blieb bei dem, was er früher gelehrt hatte. Eben weil die Allmacht und die Wahl Gottes ihm für die Lehre vom freien Willen die durchschlagende Begründung bildete, redete er auch ferner ganz so wie früher von der Prädestination und lehrte sie gerade gegen das Ende seines Lebens mit größter Bestimmtheit. Er verschwieg sie nicht in seinem 1530 dem Kaiser nach Augsburg übersandten Bekenntnisse und kurz darnach verfaßte er seine wichtigste Schrift über diesen Lehrpunkt, die Abhandlung de providentia (Opp. IV, 79 ff.).

c) Die Sakramente. Wie Zwingli in dem Gegensatz zu

1) Opp. IV: 123. 124. Ebendort S. 125 wird der Satz des Paulus, daß der Glaube aus der Predigt stammt, dahin limitiert, daß Paulus die näher liegende, uns bekannte Ursache anführe, während die Erzeugung des Glaubens solius est spiritus, non externae praedicationis. Die Meinung des Paulus ist also: Es ist nötig, daß, soviel durch der Schrift Beispiele feststeht, das Wort gepredigt werde; Gott benutzt aber die Predigt als Werkzeug zur Pflanzung des Glaubens: velut instrumento fidem plantet, sed sua viciniore ac propria manu. — Ipse tractus internus immediate operantis est spiritus. — Sic omnia, quae circum hominem fiunt, sive ad corpus sive pertineant ad animum, a Deo sunt tanquam vera et sola causa, ut nec peccati opus ab alio sit quam a Deo, quantumvis illi non sit peccatum. — Dazu VI, 1, 215. 340: ipsa fides non salvat, si proprie loqui volumus, sed signum est salvationis et electionis. Tractus enim patris salvat et justificat et operatio spiritus sancti; fides autem signum est omnium electorum. Auch VI, 2, 106. 115. 155.

dem römischen Ergismus über die evangelische Wahrheit hinaus in das dem Romanismus entgegengesetzte Extrem verfallen ist, so auch in dem Sakramentsbegriff. Sowohl die katholische Lehre vom Meßopfer als die ganze mittelalterliche Sakramentsmagie hält nicht stand vor dem reformatorischen Princip Zwinglis. Das Meßopfer insonderheit widerspricht der Schrift, welche nur von einem einmaligen Opfer Christi redet. Zudem ist nach der Definition: sacramentum est sacrae rei signum, jene Theorie überhaupt zu verwerfen. Man bleibe daher dabei, daß die Sakramente „ein sicher Zeichen oder Siegel sind“ (I, 239). Daraus ergibt sich, daß die Eucharistie nicht ein Opfer, sondern eine Erinnerungsfeier ist, in welcher der fromme Christ seine Seele an dem Gedanken der durch Christus geschehenen Versöhnung erquickt[1]). Weiter aber bestreitet Zwingli die Meinung, als ob die Sakramente an sich eine reinigende Wirkung auf den Menschen ausüben könnten. Sie sind vielmehr Zeichen, durch welche der Mensch sich als einen, der zur Kirche Christi gehört, zu erkennen gibt. Sie versichern eher die Kirche unseres Glaubens als uns desselben. Die Sakramente sind also einerseits für uns Erinnerungszeichen und sind andererseits für die Kirche Erkennungszeichen. Solcher Zeichen erkennt Zwingli nur zwei an, die Taufe und das Abendmahl. „Wir werden durch dieselben so geweiht, daß wir mit dem einen den Namen geben, mit dem anderen eingedenk des Sieges Christi uns als Glieder seiner Kirche erweisen. In der Taufe empfangen wir das Symbol, daß wir unser Leben nach der Regel Christi einrichten werden, in dem Herrnmahl liefern wir den Beweis, daß wir auf den Tod Christi vertrauen, da wir glückwünschend und fröhlich teilnehmen an der Versammlung, welche dem Herrn Dank sagt für die Wohlthat der Erlösung, die er, durch sein Sterben für uns, gütig uns erwiesen hat“. Die Sakramente sind also symbolische Handlungen, sündentilgende Kraft wohnt ihnen nicht ein. Dem widerspricht die auch hier wirksame Theorie Zwinglis von der Alleinwirksamkeit Gottes, welche der Mittelursachen nicht bedarf[2]).

1) Uslegung I, S. 252: Sich demnach, frommer Christ, den lychnam und bluot Christi nüt anders syn weder das wort des gloubens, namlich, daß sin lychnam für uns getödtet, und sin bluot für uns vergossen, uns erlöst und gott versünt hat. So wir das festiglich gloubend, so ist unser seel gespyst und getränkt mit dem fleisch und bluot Christi.

2) De vera et falsa rel. III, 229: Sacramentum ergo, quum aliud porro

An dieser Sakramentslehre ist die Differenz, welche Luther und Zwingli trennte, zuerst zum Vorschein gekommen. Indem aber jener Streit weiter unten ausführlich dargestellt werden soll, können wir hier von einer genaueren Besprechung der zwinglischen Abendmahlslehre absehen. Nur so viel sei hier noch bemerkt, daß diese Gestaltung der Sakramentslehre durchaus nicht eine innere Folge des reformatorischen Grundgedankens ist. Die Anregung zu ihr wird Zwingli vielmehr aus dem Humanismus des Erasmus empfangen haben, an dessen gelegentliche Äußerungen über das Sakrament Zwinglis Formeln bisweilen wörtlich anklingen. In weiterem historischen Zusammenhang betrachtet, greift diese Sakramentslehre aber zurück auf Augustin[1]).

---

nequeat esse quam initiatio aut publica consignatio, vim nullam habere potest ad conscientiam liberandam. Eam enim solus Deus liberare potest, soli enim nota est, qui solus ad eam penetrat. — — Toto igitur coelo errant qui sacramenta vim habere mundandi putant. — — p. 231: Sunt ergo sacramenta signa vel ceremoniae... quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide quam te. Si enim fides tua non aliter fuerit absoluta, quam ut signo ceremoniali ad confirmationem egeat, fides non est: fides enim est, qua nitimur misericordiae Dei inconcusse, firmiter et indistracte. — Sacramenta vero duo omnino reliquit nobis Christus, baptismum et coenam dominicam. Quibus sic initiamur, ut altero nomen demus, altero victoriae Christi memores, nos ejus ecclesiae membra esse probemus. Accipimus in baptismo symbolum, quod vitam simus ad regulam Christi formaturi; coena dominica damus experimentum, quod morte Christi fidamus, quum gratulantes et laeti adsumus in eo coetu, qui domino gratias agit pro beneficio redemptionis, quod moriendo pro nobis liberaliter dedit. Vgl. de provid. IV, 117. Fid. rat. IV, p. 9. 10: Dux autem vel vehiculum spiritui non est necessarium.

1) Bald nach dem marburger Colloquium, am 12. Oktober 1529, schreibt Melanchthon: Cinglius mihi confessus est se ex Erasmo hausisse opinionem suam de coena Domini. Diese Nachricht wird bestätigt durch die Nachweisungen aus Erasmus, die Usteri, Stud. u. Krit. 1885, S. 667—669 gegeben hat. Derselbe macht auf den Zusammenhang dieser Gedanken mit der neuplatonischen Ansicht aufmerksam: „Diese bei den Kirchenvätern, namentlich auch bei Augustin sich findende, zuletzt auf neuplatonische Ideen zurückgehende Anschauung von den Ceremonien und Sinnbildern ging durch Zwingli überhaupt in die reformierte Dogmatik über und wurde besonders zur Begründung der Sakramentslehre verwertet.“ (Stud. u. Krit. 1886,

d) Nur in aller Kürze soll hier auf weitere Gegensätze in der Lehrbildung Zwinglis im Verhältnis zu Luther verwiesen werden. Im Zusammenhang mit der Lehre vom Abendmahl stehen die nestorianisierenden Elemente in seiner Christologie, die ebenfalls weiter unten zu berühren sein werden. Ferner haben wir an seine Ansicht von der Erbsünde zu erinnern. Obgleich nämlich Zwingli ein reges Bewußtsein von der Verlorenheit des natürlichen Menschen gehabt hat[1]), so hat er die Erbsünde doch nur als eine von Adam her überkommene Krankheit, die nicht eigentlich Sünde und Schuld ist, aufgefaßt, während die bewußte Übertretung des Gesetzes Sünde im eigentlichen Sinn ist. Die Krankheit aber, welche von Adam auf uns gekommen ist, steht in einem bestimmten Verhältnis zu der Sünde als Gesetzesübertretung. Die Sünde als Krankheit kennt sich selbst nicht, sie meint, daß ihr alles, worauf ihr Gelüste geht, erlaubt ist. Indem aber Gott keinesweges gewillt ist dieses zu ertragen, stellt er das Gesetz auf. Aber angesichts der positiven Forderungen Gottes entzündet sich nun der Widerspruch des Menschen in der Thatsünde: Peccatum transgressio nascitur ex peccato morbo[2]). — Inwiefern auch hier eine Abweichung von Luthers

S. 131). Auch an diesem Punkt hat Zwingli in dem Kampf wider den Romanismus sich über das rechte Maß hinweg fortreißen lassen. Welchen Vorteil in der Polemik wider Rom die symbolische Fassung des Sakramentes gewähren kann, hat auch Luther gefühlt: „Das bekenne ich, wo D. Carlstad oder jemand anders vor fünf Jahren mich hätte mögen berichten, daß im Sakrament nichts denn Brot und Wein wäre, der hätte mir einen großen Dienst than. Ich hab wohl so harte Anfechtunge da erlitten und mich gerungen und gewunden, daß ich gern heraus gewesen wäre, weil ich wohl sehe, daß ich damit dem Papsttumb hätte den größten Puff können geben (An die Christen zu Straßburg 1524, de Wette II, S 577).

1) Vgl. die Belege bei Zeller, Tüb. Jahrbb. 1853, S. 247. Vgl. Spörri a. a. O. S. 14 f.

2) Uslegung I, S. 309; de ver. et fals. rel. III, p. 203—204 vgl fid. rat. IV, 6. Besonders aber in der Schrift über die Taufe IIa, S. 287: Die erbsünd ist nüts anders weder der brest von Adam her. Daß aber verstanden werd was wir durch das wort „brest" bedütind, so merk also: Wir verstond hie durch das wort brest einen mangel, den einer on sin schuld von der geburt har hat oder sust von zufällen. Laster oder sünd ist ein fresen, den ein jeder mutwillig begot us eigner vermessenheit oder bewegnus . . . . dise art ist aber dem menschen, wie bresthaft sy joch ist, alldiewyl er nit weißt, was recht oder unrecht ist, nit zu einer sünd, schand

großartigem geistlichen-Realismus in dem Verständnis der Erbsünde vorliegt, ergibt sich von selbst. Dazu kommt noch, daß Zwingli auch die Sünde und das Böse auf die allwirkende göttliche Causalität übertragen hat[1]).

Indem wir weitere charakteristische Aussagen Zwinglis der Darstellung des Kampfes zwischen ihm und Luther vorbehalten, ist doch schon hier zu constatieren, daß trotz der Übereinstimmung in dem wesentlichen reformatorischen Motiv, sowohl in der Lehre als in der Durchführung des Reformationswerkes ein bedeutsamer Gegensatz zwischen den beiden Reformatoren besteht.

4. Die symbolische Fixierung der Lehre der reformierten Kirche in den älteren Bekenntnissen.

Auf der Gedankenbahn Zwinglis bewegen sich im allgemeinen auch die ältesten reformierten Bekenntnisschriften, wiewohl sie sich verschiedentlich vorsichtiger ausdrücken und auch in dogmatischen Einzelheiten nicht unerheblich von Zwinglis Aufstellungen abweichen. Es sind die Basileensis prior (1534) und die Helvetica prior (1536). Auch die Confessio Tetrapolitana (1530) kann hieher gerechnet werden[2]). In diesen Bekenntnissen findet der Gedanke der Rechtfertigung allein durch den Glauben energischen Ausdruck: „Deshalb soll in aller evangelischen Lehre das das höchste und fürnehmste Hauptstück sein, das in allen Predigten heftig getrieben und in die Herzen der Menschen eingedrückt soll werden, nämlich daß wir allein durch die einige Barmherzigkeit Gottes und durch das Verdienst Christi behalten und selig werden. Damit aber die Menschen verstehen, wie notwendig ihnen Christus zum Heil und Seligkeit sei, soll man ihnen die Größe und Schwere der Sünde durch das Gesetz und Tod Christi zum hellsten und klarsten anzeigen, einbilden, und für Augen stellen. Solche hohe und große Gutthaten göttlicher Gnade und die wahre Heiligmachung des Geistes Gottes empfangen wir nicht aus unseren Bediensten und Kräften, sondern

---

oder mißthat zu rechnen. Also folgt, daß die erbsünd ein brest ist, der von jm selbs nit sündlich ist dem der jn hat; er mag jn ouch nit verdammen ..... bis daß er us dem bresten wider das gsatz gottes thut.

1) De provident. Dei c. 5, IV, 108 vgl. Zeller a. a. O. S. 248 ff.

2) Vgl. PRE. XV, 354 ff. II, 126 f. V, 749 ff. Die Seitenzahlen im Folgenden nach Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Lips. 1840.

durch den Glauben, der eine lautere Gabe und Geschenk Gottes ist" (Helv. Art. 12 S. 108—109. Tetr. Kap. 3 S. 746. Bas. 83). Ebenso kommt die alleinige Autorität der Schrift in Glaubenssachen, im Gegensatz zu aller Menschenlehre zur Aussage: Mandavimus iis, qui concionandi apud nos munere fungebantur, ut nihil aliud quam quae sacris litteris aut continentur aut certe nituntur, e suggestu docerent (Tetr. Kap. 1, 745. Helv. Art. 1, 115). Damit sind die beiden Hebel des reformatorischen Werkes festgestellt.

Was nun das Übrige anlangt, so wird die evangelische Heilslehre teilweise in scharfem Gegensatz zu den römischen Verirrungen dargelegt. Gegenüber der Lehre von der Verdienstlichkeit der Werke wird daran festgehalten, daß die Werke nicht tauglich sind zur Genugthuung für die Sünde (Bas. 83) und daß die guten Werke letztlich Gott selbst angehören (Tetr. Kap. 5, 748). Damit sollen aber keineswegs die Werke ausgeschlossen oder für irrelevant erklärt werden. In der Weise Zwinglis wird der Glaube in direkter Abzielung auf die sittliche Bethätigung gefaßt. Aber die guten Werke geschehen nicht „zur Genugthuung ihrer Sünden", sondern „daß sie damit Gott dem Herrn um die große Gutthat uns in Christo bewiesen, sich etlichermaßen dankbar erzeigen" (Bas. 83). „Derselbige Glaub ist ein gewisser, fester, ja ungezweifelter Grund und Begreifung aller Dinge, die man von Gott verhofft, welcher aus ihm die Liebe und demnach allerlei Tugenden und guter Werke Früchte wachsen macht. Und wiewohl die Frommen und Gläubigen sich in solchen Früchten des Glaubens ohne Unterlaß üben, so schreiben wir doch die Frommachung und das erlangte Heil nicht solchen Werken, sondern der lauteren Gnade Gottes zu. Dieser Glaube, der sich nicht auf sein Werk, wiewohl er unzählbare gute Werke wirkt, sondern auf die Barmherzigkeit Gottes tröstet, ist der rechte, wahre Dienst, mit dem man Gott gefällt" (Helv. Art. 13, 109. Tetr. 753. 747) Also der Glaube ist das lebenskräftige Princip guter Werke, die immer mit ihm gesetzt sind. Die Werke erwerben zwar nicht das Heil, aber sie sind doch die Gegengabe, welche wir Gott darzubringen haben für seine Gutthat. Die starke moralische Tendenz, die dem reformierten Christentum eigen ist, tritt auch hier hervor.

Blicken wir ferner auf den Begriff der Kirche, so herrscht auch hier wesentliche Übereinstimmung mit Zwingli. Ihrem Wesen nach ist die Kirche die Gemeinde der Heiligen, deren Glieder nur

Gott bekannt sind. Obwohl nun das, was die Glieder dieser rechten Kirche dazu macht, nämlich der Glaube, nicht gesehen werden kann, so kann doch aus den Früchten diese Kirche erkannt werden. Unter diesen werden hervorgehoben das Bekenntnis der Wahrheit, aufrichtige Liebe und eine starke Verachtung aller Dinge vor Christo. Und dieses kann nimmer fehlen, wo das Evangelium und die Sakramente Christi rein behalten werden (Helv. Art. 14, 109. Bas. 81. Tetr. Kap. 15, 758).

Auch in Hinsicht der Sakramentslehre ist Übereinstimmung mit Zwingli in der Tendenz der Aufstellungen zu erkennen. Die Sakramente werden auf zwei beschränkt. Weil die Kirche hienieden noch im Fleisch wandelt, lehrt die Tetrapolitana, hat es Gott gut geschienen, dieselbe auch durch das äußerliche Wort zu belehren, zu mahnen. „Und damit dieses bequemer geschehe, hat er gewollt, daß die Seinen auch eine äußere Gemeinschaft unter einander pflegen. Dieses ist die Ursache, daß er ihnen heilige Symbole, die wir Sakramente nennen, gegeben hat. Unter diesen sind die vorzüglichsten Taufe und Eucharistie. Diese, glauben wir, sind von den Alten Sakramente genannt worden, nicht nur, weil sie sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade sind (Augustin), sondern auch weil in ihnen gleichsam ein Bekenntnis des Glaubens geschieht“ (Kap. 16 S. 759). Der Zweck der Sakramente ist also zuhöchst ein Band der äußeren Gemeinschaft der Christen zu bilden. Sie dienen „zur Bezeugung des Glaubens und brüderlicher Liebe“ (Bas. 81). Von besonderem Interesse sind in der Hinsicht die Ausführungen der ersten Helvetica. Hier wird betont, die Sakramente seien zwar rerum arcanarum symbola, aber nicht bloße symbola, sondern signis simul et rebus constant. Signum und res sind somit in dem Sakrament zu unterscheiden. Das Zeichen in der Taufe ist das Wasser, die Sache regeneratio adoptioque in populum Dei. Brot und Wein die Zeichen der Eucharistie, res autem communicatio corporis domini, parte salus et peccatorum remissio. Dieses ist aber keineswegs so zu verstehen, daß die Gnadengabe in den Zeichen enthalten ist, sondern wie die Zeichen mit dem Munde, so werden jene Gaben im Herzen empfangen (Quae quidem ut ore corporis signa, sic fide spiritus percipiuntur). Ihrem Wesen nach sind die Sakramente also zwar nicht leere Zeichen, aber doch nur Symbole der göttlichen Gnade: Unde asserimus sacramenta non solum tesseras quasdam societatis christianae, sed et gratiae di-

vinae symbola esse. Wie vom Wort gilt auch hier: ut omnis virtus salvifica uni Domino transscribatur. Dieses wendet sich zwar zunächst gegen die römische Anschauung von den Befugnissen des Priesterstandes, bringt aber dann doch auch einen Gegensatz zur lutherischen Ansicht von Wort und Sakrament mit sich. (Art. 21, S. 120, vgl. Art. 16).

Dieses Urteil wird bestätigt durch die Lehre von den beiden Sakramenten im einzelnen. Die Taufe ist das Bad der Wiedergeburt, aber für die Kindertaufe hat man kein anderes Argument anzuführen, als daß die Kinder doch auch zum Volke Gottes gehören und daß man frommermaßen annehmen müsse, daß Gott auch sie prädestiniert habe. Was mit solchen Ausdrücken gemeint ist, zeigt auch die Parallele mit der Beschneidung: „Weil aber die Taufe das Sakrament des Bundes ist .... weil sie das Symbol der Erneuerung des Geistes ist, die durch Christum geschieht, so lehren die Unseren, sie sei auch den Kindern zu erteilen nicht minder als dieselben vormals unter Moses beschnitten wurden" (Tetr. Kap. 17, 760. Helv. Art. 22, 120). Viel Aufmerksamkeit verwenden die Bekenntnisse auf die Lehre vom Abendmahl. „Wir glauben aber festiglich, daß Christus selbst sei die Speise der gläubigen Seelen zum ewigen Leben, und daß unsere Seelen durch den wahren Glauben in den gekreuzigten Christum mit dem Fleisch und Blut Christi gespeiset und getränkt werden" (Bas. S. 81—82). Die Tetrapolitana sagt, Christus hätte seinen Jüngern, die das von ihm eingesetzte Mahl wiederholen, seinen wahren Leib und sein wahres Blut wahrhaft zum Essen und Trinken als eine Speise und einen Trank der Seelen, wodurch dieselben für das ewige Leben gespeist werden dargereicht (Kap. 18, 760). Solche Äußerungen entstammen der vermittelnden Tendenz dieses Bekenntnisses, müssen aber nach dem allgemeinen Sakramentsbegriff interpretiert werden[1]). Auch die erste helvetische Confession lehrt, daß Christus im Abendmahl seinen Leib und sein Blut, d. h. sich selbst den Seinen dargeboten habe. Aber dieses ist keineswegs in lutherischem Sinn zu verstehen. Ausdrücklich wird eine leibliche Gegenwart des Herrn in dem Abendmahl verneint, wird dasselbe als symbolische Handlung bezeichnet und der häufige Gebrauch des Abendmahls mit der geistigen Erhebung zu Christus motiviert: Non quod pani et vino corpus et sanguis

1) Vgl. Thelemann PRE. XV, 355.

Domini vel naturaliter uniantur, vel hic localiter includantur vel ulla huc carnali praesentia statuantur. Sed quod panis et vinum ex institutione Domini symbola sint, quibus ab ipso Domino per ecclesiae ministerium vera corporis et sanguinis ejus communicatio non in periturum ventris cibum, sed in aeternae vitae alimoniam exhibeatur. Hoc sacro cibo idcirco utimur saepe, quoniam hujus monitu in crucifixi mortem sanguinemque fidei oculis intuentes, ac salutem nostram non sine caelestis vitae gustu et vero vitae aeternae sensu, meditantes, hoc spirituali, vivifico intimoque pabulo ineffabile cum suavitate reficimur ac inerrabili verbis laetitia propter inventam vitam exultamus, totique ac viribus omnino omnibus nostris in gratiarum actionem pro tam mirando Christi erga nos beneficio effundimur (Art. 23, 120 f.). Mit Recht hat man geurteilt, es liege hier keine Lehrbestimmung vor, zu der nicht auch Zwingli hätte seine Zustimmung geben können[1]). Aber eine gewisse Milderung der zwinglischen Lehre ist ebensowenig zu verkennen, man versucht irgendwie den Zusammenhang zwischen dem leiblichen Empfang des Sakramentes und der geistlichen Wirkung festzuhalten. Jedenfalls aber tritt die Differenz mit dem lutherischen Lehrbegriff an diesem Punkt am greifbarsten hervor.

Noch auf eine Lehre sei hier verwiesen, an welcher ebenfalls eine Milderung der Ansicht Zwinglis hervortritt, nämlich auf die Lehre von der Erbsünde. Durch den Fall Adams, heißt es, ist die Natur geschwächt und in eine solche Neigung zur Sünde gekommen, daß der Mensch von sich selbst nichts Gutes thun kann (Bas. 80). Atque haec lues, sagt die 1. helvet. Conf., quam originalem vocant, genus totum humanum sic pervasit, ut nulla ope irae filius inimicusque Dei nisi divina per Christum curari potuerit (Art. 8, 116). Die Prädestinationslehre macht sich in diesen Bekenntnissen nicht geltend, aber die eigentümliche Trennung des göttlichen Wirkens von den äußeren Mitteln des Vollzuges desselben, welche wir in Zwinglis Gedanken von der Alleinwirksamkeit Gottes kennen lernten, ist auch hier Voraussetzung, was sich besonders in der Lehre von den Gnadenmitteln und der Kirche bemerkbar macht.

1) Sudhoff PRE. V, 751. Steitz PRE. XIII, 292.

Zweiter Abschnitt.

Ausbau und Abschluß des protestantischen Lehrbegriffs.

I. Der Abschluß des lutherischen Dogmas.

Concordienformel 1580.

Mit der bisher dargelegten symbolischen Aufstellung hatte sich die Entwicklung des protestantischen Lehrbegriffs noch keineswegs abgeschlossen. Er war zunächst nur in seinen wesentlichen Grundzügen und vornehmlich im Gegensatz zu dem römischen Katholicismus fixiert, aber noch nicht allseitig durchgebildet worden. Er enthielt noch manche Momente, die einer schärferen Fassung und umfänglicheren Darstellung bedurften, wenn der ganze Reichtum der in der Reformation gewonnenen Heilserkenntnisse der Kirche zu gute kommen sollte. Auch diese fortschrittliche Arbeit bewegte sich durch große Gegensätze und schwere Kämpfe hindurch, bis sie auf lutherischem Boden in der Concordienformel, für die Reformierten zu Dortrecht, zum zeitweiligen Abschluß gelangte.

Den Anlaß zur Concordienformel gaben die Verhältnisse, in denen sich die lutherische Kirche teils nach innen, teils nach außen hin befand. Nach innen lagen solche Verhältnisse vor, indem schon zu Luthers Lebzeiten und noch mehr nach seinem Tode (18. Febr. 1546) in der lutherischen Kirche eine Reihe eigentümlicher zum Teil von dem kirchlichen Bekenntnis abweichender Lehrmeinungen entstanden waren. Es machte sich im Zusammenhang mit dem Interim der Zwiespalt zwischen einer sogenannten melanchthonischen und einer streng lutherischen Schule (Flacius) geltend, und es handelte sich bei diesem Gegensatz nicht nur um einzelne wichtige Glaubensartikel und schwierige theologische Fragen, sondern überhaupt um Wert und Bedeutung des kirchlichen Lehrbegriffes (forma sana doctrinae) für die Kirche. Hiezu kam, daß nach Abweisung der zwinglischen die cal-

vinische Abendmahlslehre eindrang und, von den Philippisten begünstigt und gepflegt, unter der Hand in Kursachsen festen Boden zu gewinnen versuchte. Die Abwehr dagegen vollzog sich unter heftigen Kämpfen (Westphal), ja es kam so weit, daß die alte Bekenntniseinheit der lutherischen Kirche auseinander zu gehen drohte.

Die Punkte, um die es sich bei all diesen Controversen handelte, betrafen nach dem Urteil ihrer sämmtlichen Theologen „wichtige und große Sachen", in welchen ein Irrtum nicht ohne tiefe Schädigung der reinen Lehre zugelassen werden konnte[1]). Und dieses Urteil ist kein blos subjektives. Denn richtete sich auch der Widerspruch nicht direkt gegen die eigentlichen protestantischen Centraldogmen, sondern gegen die (zum Teil) feineren Consequenzen derselben, so hing er doch mit jenen aufs engste zusammen und bedrohte in seiner Rückwirkung den einheitlichen Organismus des kirchlichen Lehrbegriffs. Einheit und Reinheit desselben galt aber für die Bedingung des kirchlichen Bestandes; und die Theologen jener Zeit hatten gerade dafür das feinste Sensorium, den sichersten Takt. Hieraus begreift sich der Ernst, mit dem man jene Controversen führte, sowie die Heftigkeit, in die sie oft ganz ausarteten. Es galt die Wahrung der teuren Errungenschaften der Reformation gegenüber sie gefährdenden Irrtümern, die Rettung der Kirche vor einem drohenden Zerfall.

So dringend notwendig und hochwichtig, so schwierig war nun die Aufgabe, welche das Concordienwerk lösen sollte. Es war hochwichtig, weil es sich um den einheitlichen Fortbestand der lutherischen Confession handelte, und es war schwierig, weil auch hier es darauf ankam, in der rechten Mitte zwischen den Gegensätzen eine Ausgleichung zu treffen, die sich genau auf der Linie der älteren Bekenntnisse hielt, um so schwieriger als die in Frage stehenden Differenzen, wenigstens zum Teil, sehr subtiler theologischer Art waren.

Die Entstehungsgeschichte der Concordienformel, die Bemühungen des Kurfürsten von Sachsen, die Anstrengungen Johann Jakob Andreäs, die Tergiversationen der wittenberger Theologen bis zum

---

1) Vorrede zur Solida declaratio: non λογομαχίαι — — sed r e s g r a v i s s i m a e . . . e t p r o r s u s t a l e s , ut illius partis, quae a vero aberrat, sententia in ecclesia Dei nec possit nec debeat ferri, nedum excusari aut defendi.

endlichen Abschluß der Concordie zu Torgau und zu Kloster Bergen setzen wir hier voraus[1]) und bemerken nur, daß das Beste dabei neben Andreä und Chyträus der treffliche Martin Chemnitz gethan hat, im Verein mit einer Reihe von Theologen, die eine gewisse Mittelstellung zwischen Flacius und den Philippisten einnahm. Die Concordienformel bezeichnet selbst ihre Tendenz dahin: eine christliche Erklärung und Vergleichung (conciliatio) der eingefallenen Controversen zu geben, auf Grund göttlichen Wortes und nach Maßgabe der Augustana (v. J. 1530) und der an sie anschließenden älteren Bekenntnisse. Sie verwahrt sich ausdrücklich dagegen, etwas Neues aufbringen zu wollen; sie will sich sonst nur für eine repetitio, für eine explicatio genuinae sententiae Aug. Confessionis angesehen wissen, ist aber doch zugleich eine Fortbildung derselben[2]).

Die Streit- und Lehrpunkte, um die es sich hier handelt, bilden eine dreifache Reihe. Die erste umfaßt solche Momente, die im unmittelbaren Zusammenhang mit den protestantischen Grund-Principien stehen, die zweite schließt sich an das Interim an und steht im engsten Connex mit der Differenz der melanchthonischen und lutherischen Richtung, die dritte bezieht sich auf den Gegensatz zur reformierten Kirche. Ihre Wurzeln reichen zumeist auf Luther zurück, den Höhepunkten der Controverse nach folgen sie chronologisch auf einander.

1) S. Fr. Frank in PRE. VIII, 177 ff. Müller, Einleitung in die symb. BB. der luth. Kirche S. CI ff. Außerdem zum Folgenden: Schlüsselburg, Haereticorum catalogus, 13 Teile, 1597–1599. J. G. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten innerhalb und außerhalb der luth. Kirche, 1730 ff., 10 Teile. Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, 1787 ff., 6 Teile. Köllner, Symbolik der lutherischen Kirche. Thomasius, das Bekenntnis der evang.-luth. Kirche in der Consequenz seines Princips 1848. Fr. H. Frank, die Theologie der Conc.-Formel, 4 Teile, 1858 ff.

2) Vorrede zum Concordienbuch und praefatio zur Solida declaratio.

Erstes Stadium.

Der Antinomismus und Osiandrismus.

I.

Der Antinomismus.

In den antinomistischen Kontroversen handelte es sich um das Verhältnis des Gesetzes zum Evangelium. Im Gegensatz gegen den Romanismus, der das ganze Christentum in eine gesetzliche Anstalt, das Evangelium in eine nova lex zu verwandeln drohte, hat der Protestantismus, wie wir oben sahen, den schriftgemäßen Unterschied zwischen beiden in seiner ganzen Schärfe wieder geltend gemacht, ohne deshalb die Zusammengehörigkeit derselben zu verkennen. Er betrachtet Gesetz und Evangelium als die beiden Stücke der göttlichen Heilsordnung, das Gesetz als das gottgeordnete Mittel zur Erkenntnis der Sünde und Erzeugung wahrer Reue, das Evangelium als die Gotteskraft zur Erzeugung des rechtfertigenden Glaubens, und läßt jenes, weil in Christo erfüllt, für den Gläubigen und Wiedergeborenen, als solchen, aufgehoben sein. Die lehrhafte Darlegung dieser Verhältnisse ist nichts als der signifikanteste Ausdruck für das christliche Bewußtsein. Vgl. Melanchthons lichtvolle Entwicklung und Luthers Wort: „diesen Artikel vom Unterschied des Gesetzes und Evangelii gewiß und wohl zu wissen, sei aufs allerhöchste von Nöten, denn darin stehe und sei begriffen die Summe der ganzen christlichen Lehre", wobei wir jedoch nicht verhalten wollen, daß Luther den Unterschied zuweilen auf eine Weise betonte, die wenigstens misverstanden werden und seiner sonstigen Anschauung widersprechend erscheinen konnte [1]).

1) Am stärksten da, wo er die zwickauer Schwärmer, die ihr Verfahren aus dem alten Testament zu rechtfertigen suchten, bekämpft: „Wir wollen an den rechten Grund und sagen, daß uns diese Sundelehrer und Mosischen Propheten sollen unverworren lassen mit Mose, wir wollen Mosen weder sehen noch hören. Wie gefällt euch das, lieben Rottengeister? Und sagen weiter, daß alle solche Mosische Lehrer das Evangelion verleugen, Christum vertreiben und das ganze neue Testament aufheben. Ich rede itzt als ein Christen und fur die Christen. Denn Mose ist allein dem judischen Volk geben und geht uns Heiden und Christen nichts an. Wir haben unser Evangelion und neue

a) Veranlassung zu näheren symbolischen Bestimmungen gab Johann Agrikola, Prediger und Magister in Eisleben, ein scharfsinniger aber heftiger und eitler Mann, der sich die Lehre von dem Zustandekommen der Rechtfertigung in eigentümlicher aber sehr einseitiger Weise, und nicht ohne Verschiebung der ganzen christlichen Heilsordnung angeeignet zu haben scheint. Melanchthon hatte in seinem berühmten Unterricht der Visitationen vom Jahre 1528 auf die Predigt von der Buße aus dem Gesetz gedrungen, weil der lebendige Glaube allein aus Erkenntnis und Bereuung der Sünde, diese aber aus dem Gesetze komme. In diesem Zusammenhang und zugleich als Norm für das christliche Leben hob er die Notwendigkeit, den Dekalogus fleißig zu treiben, recht nachdrücklich hervor[1]), ganz im Sinne Luthers, wie man aus dessen eigenem Katechismus sieht, wenn auch nicht in seiner Ausdrucksweise. In diesem Hervorheben des Gesetzes sah nun Agrikola eine Beeinträchtigung des protestantischen Princips, eine Verkennung christlicher Freiheit, ja sogar einen Rückfall in den Papismus und behauptete dagegen: wahre Buße komme nur aus dem Glauben, aus der Liebe zur Gerechtigkeit, nicht aus dem Gesetz. Der Streit, der darüber entstand, war bald wieder, wenigstens anscheinend beigelegt[2]). Aber 10 Jahre später trat Agrikola aufs neue mit derselben Behauptung und zwar

---

Testament; werden sie aus demselben beweisen, daß Bilder abzuthun sind, wollen wir ihnen gern folgen. Wollen sie aber durch Mosen aus uns Juden machen, so wollen wirs nicht leiden". In der Schrift „wider die himmlischen Propheten", WW. Erl. Ausg. 29, 150. Ebenso hin und wieder im Comment. zu den Galatern, insbes. zu 3, 23. 24, wo er beide so weit von einander geschieden sein läßt „wie Himmel und Erde". Es ist derselbe Gegensatz, wie der zwischen Zorn und Gnade. Doch geht er nie so weit, dem Gesetze die Göttlichkeit und Notwendigkeit abzusprechen. Vielmehr ist es seine constante Lehrweise: „Gesetz und Evangelium sind wohl beide Gottes Wort, aber nicht einerlei Lehre. Das Gesetz ist notwendig, um den Sünder zu zerschlagen und zur Buße zu treiben, das Evangelium, um den Glauben zu wirken". Und gerade in dieser Verschiedenartigkeit des Zweckes und der Wirkungen liegt die höhere Einheit verhüllt. „Denn das Gesetz soll töten, aber zum Leben, soll allen Trost hinwegnehmen und in die Hölle führen, aber damit wir durch den Glauben gerecht und lebendig gemacht, erhöht, gen Himmel geführt werden und das ewige Leben erlangen". Vgl. Köstlin II, S. 497 ff.

1) Corp. Ref. XXVI, 9 f.

2) Vgl. Kawerau, Johann Agricola (Berlin 1881) S. 131 ff.

im Gegensatze gegen Luther selbst hervor. In einer Reihe von Thesen, die er 1537 in Wittenberg verbreitete, ist seine Meinung entschiedener entwickelt. Er stellte hier die beiden Sätze auf: 1) die Buße soll gelehrt werden, nicht aus den 10 Geboten oder einigem Gesetz Moses, sondern aus dem Leiden und Sterben des Sohnes Gottes durch das Evangelium; 2) das Gesetz soll überhaupt gar nicht gelehrt werden, weder zum Anfang, Mittel noch Ende der Gerechtigkeit des Menschen. Denn Christi Befehl geht nur dahin, das Evangelium aller Welt zu verkündigen, das Gesetz steht in keinem innern notwendigen Verhältnis zur Rechtfertigung; es hat und gibt den heiligen Geist nicht, wirkt deshalb auch keine heilsame Buße, sondern straft nur zur Verdammnis. Es gehöre überhaupt nicht in die christliche Kirche, weil sich sein Gebiet auf die äußerlichen Werke und Geschäfte des menschlichen Lebens beschränke: „Decalogus gehört auf das Rathaus, nicht auf den Predigtstuhl! Auch bedürfe es seiner zum Heil nicht, denn das Evangelium von Christo lehre beides zumal: den Zorn Gottes und die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt; es gebe allein den Geist der evangelischen Freiheit[1]). Agrikolas Lehrweise stellt nicht bloß eine formelle Abweichung von der Lehre Luthers dar. Durch dieselbe wird vielmehr die gesammte Heilsordnung verschoben. Nach Agrikola beginnt dieselbe damit, daß der Mensch in Christo sieht, „wie Gott es so freundlich mit uns meint". Da „wirft sich das Herz herum, ergreift Gottes Gnade und Freundlichkeit, dankt ihm von Herzen ꝛc." Hierauf folgt dann der Schmerz und die Reue um die früher begangene Missethat. Es ist dem Menschen leid, daß er „seinen Greuel und Gotteslästerung zuvor nie erkannt hat". „Versagt also allem vorigen Wesen und Wandel. Das ist poenitentia, Büßen und der neuen Geburt erste Staffel, das rechte Hauchen und Anblasen des heil. Geistes." Darnach gewinnt das Herz „ein herzlich Vertrauen zu Gotte, er werde ihm seine Thorheit zu gut halten und nicht verargen, dieweil ers nicht besser gewußt hat". „Lernet also in Furcht und Schrecken seine Seligkeit wirken, zu stärken und zu bewahren". Die große Wohlthat, die der Sünder erfahren, erzeugt in ihm eine kindliche Scheu den frommen und gnädigen Vater nicht wieder zum Zorn zu reizen,

1) Die Thesen in Luthers Opp. var. arg. IV, 420 ff.; vgl. dazu Kawerau a. a. O. S. 182.

damit derselbe nicht die neue Schuld zur alten rechne. „Das ist dann Vergebung der Sünden“ [1]).

Offenbar liegt diesen Sätzen eine Wahrheit zu Grunde. Es ist der von der Reformation so oft ausgesprochene Doppelgedanke: einmal daß das Gesetz die Rechtfertigung nicht bewirken könne, es vielmehr nur eine tötende und verdammende Kraft habe, sodann daß auch die Predigt von Christo, insonderheit von seinem Leiden und Sterben, eine Bußpredigt für Sünder sei und sein solle. Allein beide Wahrheiten werden hier aus dem Organismus der christlichen Heilsordnung einseitig herausgerissen, durch letztere die charakteristische Eigentümlichkeit des Evangeliums gefährdet, erstere auf eine Spitze getrieben, auf der sie zum grundstürzenden Irrtum ausschlagen mußte. Denn abgesehen von der Unklarheit, in der sich Agrikola überhaupt befand, setzte er das Gesetz zu einem für uns wert- und bedeutungslosen Bestandteil der göttlichen Offenbarung herunter. Damit aber zerstörte er die Möglichkeit einer wahren Buße, welche zu wirken des Gesetzes Amt und Aufgabe ist. Das aber hängt damit zusammen, daß Agrikola das tiefere Verständnis für die durch die Sünde gewirkte Schuld abgeht. Daß die Sünde eine böse Handlungsweise ist, steht ihm im Vordergrund. Deshalb weiß er nichts von den Qualen des Gewissens unter dem Gesetz, sondern läßt die Buße lediglich gewirkt sein durch die Anregung der göttlichen Liebe, welche den Vorsatz den vorigen Wandel aufzugeben, hervorbringt. Mit der Buße gefährdete er auch die Wahrheit des Glaubens, der die Buße zur unabtrennlichen Voraussetzung hat. Mit beidem verdunkelte er die Einsicht in Wesen und Notwendigkeit der durch Christus geschehenen Erlösung vom Fluch des Gesetzes. Die Rechtfertigung bedarf in der oben mitgeteilten Darstellung der Summarien, nicht nur des Glaubens als Correlat, sondern die Vergebung der Sünden hat zur Voraussetzung den Glauben sammt der aus ihm hervorgehenden allmählichen Erneuerung des Lebens. — Es lag in dieser Anschauungsweise eine Annäherung an den Katholicismus. Agrikola trug ein gesetzliches Moment in das Evangelium selbst hinein, er machte es zu einer Art Predigt der Gnade und des Zornes, der Buße und der Vergebung zumal. Endlich aber begünstigte er damit jene falsche Freiheit, die mit Ver-

1) So in den „kurzen Summarien der Evangelien“ (1537) bei Förstemann, Neues Urkundenbuch Bd. I, S. 304.

werfung der objektiven, göttlichen Norm des Lebens auch jeder göttlichen Zucht sich entschlägt und zuletzt in Frivolität endet [1]).

Alles dies hielt Luther sogleich in seinen gewaltigen sechs Disputationen wider die Antinomer dem Agrikola entgegen [2]). Er bestimmt da zunächst scharf den Begriff der Buße: sie ist der Schmerz über die Sünde, verbunden mit dem Vorsatz der Lebensbesserung; den Begriff des Gesetzes: alles was die Sünde aufdeckt, straft und Gottes Zorn über sie predigt im alten und im neuen Testament; den Begriff des Evangeliums: alles was Christum predigt und die Gnade offenbart. Dann erörtert er das Verhältnis des Gesetzes zur Rechtfertigung. „Zur Rechtfertigung ist das Gesetz nicht allein unnötig, sondern unnütz und aller Dinge unmöglich. Denn es ist nicht gegeben, daß es gerecht oder lebendig mache, oder etwas helfe zur Gerechtigkeit und zum Leben . . Summa, „so hoch der Himmel über der Erden ist, so fern soll das Gesetz von der Justification geschieden werden". Daraus folge aber nicht, daß das Gesetz solle abgethan und aus der Kirche verbannt werden. Vielmehr sei es fleißig zu lehren und zu treiben, damit der stolze Mensch, der sich auf seine natürlichen Kräfte verläßt, überführt werde, daß er durchs Gesetz nicht könne gerecht werden, damit er seine Ungerechtigkeit und Verdammnis erkenne und also gedemütigt inne werde, was es um Sünde, Tod und Gottes Zorn sei, welche Erfahrung die condicio sine qua non des rechtfertigenden Glaubens ist. Umgewandt, wo kein Gesetz, da ist auch keine Erkenntnis der Sünde, wo keine Erkenntnis der Sünde, keine rechtschaffene Buße, keine Erkenntnis der Erlösung, keine Erkenntnis Christi und seines Werkes [3]). Summa:

---

1) Vgl. Frank, Die Theol. der Concordienformel II, S. 264 ff. Kawerau S. 183 ff.

2) Walch XX, 2035 ff. und den lat. Text in der Erlg. Ausg. Opp. varii argum. IV, 424 sqq.

3) Disp. II u. IV. Vgl. Disp. VI bei Walch XX, 2059:

1) Diese Consequenz oder Folge St. Pauli, wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Übertretung, Röm. 4, 15, ist nicht allein geistlich, sondern auch weltlich und natürlich, gut und recht.

2) Desgleichen auch diese, wo keine Sünde ist, da ist auch keine Strafe, noch Vergebung der Sünde.

3) Desgleichen auch diese, wo keine Strafe noch Vergebung ist, da ist auch kein Zorn noch Gnade.

4) Desgleichen auch diese, wo kein Zorn noch Gnade ist, da ist auch weder göttlich noch menschlich Regiment.

„Durch diese seine Werkzeuge reißt der Satan hinweg Christum, Buße, Sünde und die ganze Schrift, dazu auch der Schrift Meister Gott selbst, und gedenket anzurichten und aufzubringen die allerschädlichste Sicherheit, Verachtung Gottes, ungestraften Mutwillen und ewige Unbußfertigkeit" [1]).

Im folgenden führt er dann den Hauptpunkt weiter aus. Obwohl das Gesetz mit dem Artikel von der Rechtfertigung nichts zu thun habe, sei doch die fortwährende Predigt desselben in dreifacher Hinsicht notwendig: Einmal zur äußerlichen Disciplin als Schutzwehr gegen die groben Ausbrüche der Sünde; sodann für die Unbußfertigen, damit sie daraus ihre Ungerechtigkeit und Verdammungswürdigkeit erkennen und also gedemütigt die freie Gnade Gottes suchen, endlich für die Gläubigen, denn sofern auch in diesen der alte Mensch noch nicht völlig ertötet, der neue erst im Wachstum begriffen ist, sofern auch in ihnen neben dem Geiste Christi noch das Fleisch lebt, bedürfen sie der fortwährenden Zucht

1) In der Schrift wider die Antinomer an Dr. Caspar Güttel (1539, Bd. 32, 2 ff.) faßt er sein Urteil über sie so zusammen: „Sie haben ihnen erdichtet einen neuen Methodon, daß man solle zuerst die Gnade predigen, darnach Offenbarung des Zorns, auf daß man das Wort (Gesetze) ja nicht hören noch reden dürfe. Das ist ein fein Katzenstühlchen, gefället ihnen trefflich wohl, und meinen, sie wollen die ganze Schrift hinein und herausziehen und damit lux mundi werden. Solchs soll und muß St. Paulus geben Röm. 1. Sehen aber nicht, wie St. Paulus gerade widersinnisch lehret, fähet an und zeigt erstlich den Zorn Gottes vom Himmel und macht alle Welt zu Sündern und schuldig für Gott; darnach so sie zu Sündern worden sind, lehret er sie, wie man Gnade erlange und gerecht werde, wie die drei ersten Kapitel gewaltiglich und klärlich weisen. Und ist auch das eine sonderliche Blindheit und Narrheit, daß sie meinen, Offenbarung des Zorn sei etwas anders weder das Gesetz, das doch nicht müglich ist; denn Offenbarung des Zorns ist das Gesetze, wo es erkennet und gefühlet wird, wie Paulus sagt, lex iram operatur. Haben sie es denn nu nicht fein troffen, daß sie das Gesetz wegthun und lehrens doch, wenn sie des Zorns Offenbarung lehren? Kehren aber den Schuh umb und lehren uns das Gesetz nach dem Evangelio und den Zorn nach der Gnade" (S. 9). Ebendort macht er sehr fein darauf aufmerksam, daß diese Lehre eine pelagianische Ansicht von dem natürlichen Menschen zur Voraussetzung habe: „Es siehet mich die Sache an, als stecken solche Geister in der Meinung, daß alle die, so der Predigt zuhören, eitel Christen, die ohn Sünde sind" (S. 6). Vgl. auch Luthers Bericht von M. J. Eislebens falscher Lehre und schändl. That Bd. 32, 64 ff.

des Gesetzes; und muß also das Gesetz ohne Unterschied beiden den Gerechten oder Gläubigen und den Gottlosen gepredigt werden; den Gottlosen, daß sie dadurch erschreckt ihre Sünde, den Tod und unvermeidlichen Zorn Gottes, durch welchen sie gedemütigt werden, erkennen; den Gottseligen, daß sie dadurch erinnert werden, ihr Fleisch zu kreuzigen und zu töten sammt den Lüsten und Lastern, damit sie nicht sicher werden; denn Sicherheit nimmt hinweg beide, Glauben und Gottesfurcht und macht, daß das Letzte ärger wird denn das Erste war. — Ja noch mehr, „wie das Gesetz vor Christo war, und hat uns verklagt unter Christo, aber durch Vergebung der Sünden gestillt und versöhnt worden und nun hinfort durch den Geist zu erfüllen ist, also wird es nach Christo in dem künftigen Leben erfüllt bleiben, wenn alsdann die Kreatur, wie solches das Gesetz erfordert, gar neu geworden ist; darum wird das Gesetz nimmermehr in Ewigkeit aufgehoben, sondern bleibt entweder in den Verdammten zu erfüllen oder in den Seligen erfüllt. — Dies der wesentliche Inhalt der Disputationen Luthers. Sie reichten hin, den Antinomismus bei seinem ersten Auftreten niederzukämpfen. Agrikola entschloß sich zu einem Widerruf, dem er dann später noch eine Art von Retraktation folgen ließ [1]).

b) Indessen war der Antinomismus damit noch nicht völlig überwunden. Wir finden etwas später eine Richtung in Thüringen, welche nicht nur die Notwendigkeit des Gesetzes zur Buße, sondern alle und jede Beziehung desselben auf Heil und Seligkeit des Menschen leugnete. Auf einer Synode zu Eisennach (1556) hatte Justus Menius den früher von ihm verteidigten Satz, daß gute Werke auf dem Gebiet der christlichen Heilsordnung um die aus Gnaden erlangte Seligkeit zu behalten und nicht wieder zu verlieren notwendig seien, als misverständlich aufgegeben [2]) und eine Erklärung unterzeichnet, nach welcher gute Werke abstractive d. h. quatenus ad ideam und in foro legis allenfalls für nötig zur Seligkeit angesehen werden könnten, keinesfalls aber in concreto und in foro justificationis. Nikolaus von Amsdorf aber stellte die Behauptung entgegen: gute Werke seien auch in foro legis und de idea zur Seligkeit nicht nötig [3]). Diese Behauptung führte Andreas Poach

1) Bei Förstemann a. a. O. S. 349 ff.

2) S. unten, majorist. Streit.

3) PRE. IX, 549. Salig, Gesch. der augsb. Conf. III, 56 f.

von Erfurt u. A. weiter aus: „das Gesetz mit seinen Werken sei, auch an sich betrachtet, nicht die Norm der wahren Gerechtigkeit, die den Menschen vor Gott wohlgefällig mache und durch deren stellvertretende Erfüllung Christus uns Gott wohlgefällig gemacht habe; es habe, selbst wenn es vollkommen erfüllt würde, doch nicht die Verheißung des ewigen Lebens, es fordere nicht die Werke, von denen das neue Testament redet; seine Bestimmung sei überhaupt nur anklagen und verdammen: non solum peccata, verum etiam optima opera . . Non habet lex necessitudinem salutis[1]), sed necessitatem debiti . . Salus est quiddam extra legem et alienum a lege per Christum partum et quod fide nobis imputatur gratis. Doch gestand auch er zu: Evangelion docet fidem exercendam et ostendendam esse bonis operibus — post impetratam gratiam et acceptam remissionem peccatorum, justificationem et salutem desinamus male agere, incipiamus obedire Deo. Nur dürfe man nicht sagen, gute Werke seien zum Heil notwendig, denn dadurch werde das Heil, das seinen Ort im Evangelium hat, der Lehre vom Gesetz angeflickt, mit dem es eben nichts zu schaffen hat[2]). Noch weiter ging darin Anton Otto von Nordhausen, der diesen exorbitanten Antinomismus bis auf die äußerste Spitze trieb. Er stellte Sätze auf wie die: Des Christen beste Kunst ist vom Gesetze gar nichts wissen. — Moses hat von unserem Glauben und von unserer Religion gar nichts gewußt — das Gesetz gehört nicht in die Kirchen und nicht auf die Kanzel, sondern in das Rathaus. — Den Christen ist das Gesetz nicht gegeben, so soll man die Christen mit dem Gesetz nicht strafen noch schrecken. — Evangelische Prediger sollen lauter Evangelium predigen und kein Gesetz. Gesetz, gute Werke, neuer Gehorsam gehören nicht in das Reich Christi, sondern in die Welt, wie Moses und des Papstes Obrigkeit. — Mit Schelten und Gesetzpredigen kann und soll kein Prediger die Leute zur Frömmigkeit ermahnen und bringen. Die Liebe muß es thun. Kein Mensch kann selig werden, wenn tertius usus legis wahr ist und in Kirchen sollte gelehrt werden — Ein gläubiger Christ ist supra omnem obedientiam, über alles Gesetz und Gehorsam. Die Christgläubigen und Wiedergeborenen sind vergöttert, ja Gott selbst und

1) Wobei freilich Poach salus häufig mit remissio peccatorum identificiert, z. B. bei Schlüsselburg, Catal. haeret. IV, 276.

2) Salig III, 58f. Bei Schlüsselburg IV, 265 ff. 276. 338 ff. 342. 344.

können nicht sündigen. – Gott hat dir sein Wort nicht geben, daß du dadurch sollst selig werden. Wir sollen Gott bitten, daß wir im Glauben ohne alle Werke bis an unser Ende beständig blieben" [1]).

Dieser unverständige Antinomismus, der allen Zusammenhang zwischen dem alten und neuen Testament zerriß, mußte nicht nur die Kirche in der bereits gewonnenen Einsicht bestärken, er gab zu einem weiteren Fortschritt Anlaß. Man hob ihm gegenüber den inneren Zusammenhang des Gesetzes mit der Erlösung, die ja eben Erlösung vom Gesetze ist, hervor. Man zeigte, wie es wesentlich dieselbe Gerechtigkeit sei, welche das Gesetz bezeugt und welche Christus für uns erfüllt hat, damit wir vor Gott gerecht und wohlgefällig würden. Also dort wie hier derselbe heilige Gotteswille, dieselbe Idee, derselbe Inhalt, nur mit dem Unterschied, daß ihn das Gesetz als Anforderung vorhält, das Evangelium aber als Gnadengeschenk darbeut. So kam nun auch die innere Harmonie beider zu ihrem Rechte [2]).

Mit der Einheit aber dann auch der praktisch so unendlich wichtige Unterschied auf dem heilsgeschichtlichen Gebiete. Daher die constante Abweisung jener Theorie des Agrikola, die das Amt des Gesetzes in das des Evangeliums hineintrug, und so dessen specifische Eigentümlichkeit alterierte. Dasselbe gilt von der (melanchthonischen) Formel: „daß das Evangelium auch eine concio poenitentiae sei, weil es den Unglauben strafe", welche die kursächsischen Theologen beharrlich gegen die herzoglichen festhielten und in deren Verteidigung sie in ebensoviele Widersprüche als Unklarheiten, bis zur Verwirrung verfielen [3]).

---

1) S. Akte und Handlungen des altenburgischen Kollegiums v. J. 1568. ed. 1570. bei Planck V, 1, 62–63.

2) Obedientia perfecta legis est ad salutem necessaria. — Consentiunt lex et evangelium pulcherrime in eo, quod per justitiam integrae seu perfectae obedientiae vita contingat; sed in eo differunt, quod lex quidem justitiam propriae obedientiae a salvandis flagitet, evangelium vero eis alienam, nempe Christi obedientiam et justitiam, faciendo patiendoque praestitam, per quam salventur. offerat ac fide recipi postulet. Dies waren die Sätze, welche besonders Joachim Mörlin und Flacius im Kampf mit den genannten Antinomern entwickelten. Der hiehergehörige Schriftenwechsel befindet sich bei Schlüsselburg a. a. O. Bd. IV.

3) Frank, die Theologie der Concordienformel II, 276–278.

Eben daran anknüpfend[1]) setzt nun die Concordienformel Art. V und VI den Lehrbegriff und zwar ganz im praktischen Interesse fest: die Tendenz ist, das Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium so zu bestimmen, wie es zur wahren, heilsamen Bekehrung und Tröstung des Menschen dient.

a) Zuvörderst stellt sie zur allgemeinen Orientierung, den Sprachgebrauch fest: Das Wort Evangelium werde zuweilen im weitern Sinne, sodaß es „die ganze Lehre unseres Herrn, die er auf Erden in seinem Predigtamt geführet", in sich begreife, und in diesem weiteren Sinne, in welchem es die geistliche Erklärung des Gesetzes einschließt, genommen, könne man es immerhin „eine Predigt von der Buße (concio de poenitentia) und Vergebung der Sünden" nennen. „In seinem eigentlichen Verstand" aber bedeutet es „allein die Predigt von der Gnade Gottes", „eine gute und fröhliche Botschaft, daß Gott die Sünde nicht strafen, sondern um Christus willen vergeben wolle". (Sol. Decl. S. 633 § 1–7. 20. 21. Epit. S. 534, § 7). In diesem specifischen Sinn genommen, steht es im diametralen Gegensatz zum Gesetz, welches da sei, „eigentlich" die Offenbarung des gerechten unwandelbaren Willens Gottes, „wie der Mensch in seiner Natur Gedanken, Worten und Werken beschaffen sein sollte, daß er Gott gefällig und angenehm sei, und dräuet den Übertretern desselbigen Gottes Zorn, zeitliche und ewige Strafe" (S. 636, 17)[2]). Hienach ist es sein Amt, Erkenntnis der Sünden, Schrecken vor dem Gericht und Buße zu wirken, und so dem Evangelium den Weg in die Herzen zu bereiten (S. 538, 24). Und dieser Unterschied muß strenge eingehalten und praktisch durchgeführt werden, denn darauf beruht die ganze christliche Heilsordnung. Von ihm aus erscheint dann die obige Redeweise vom Evangelium als

1) Epit. V, 1: quaesitum fuit: an evangelium proprie sit tantummodo concio de gratia Dei, qnae remissionem peccatorum nobis annuntiet, an vero etiam sit concio poenitentiae, arguens peccatum incredulitatis, quippe quae non per legem, sed per evangelion duntaxat arguatur.

2) Alles nach Luthers Vorgang; vgl. S. D. S. 635, 12 (Lutherus . . . exposuit): Concio legis est, quidquid de peccatis nostris et de ira Dei docet, quomodocunque aut quandocunque id fiat. Evangelion vero talis est concio, quae nihil nisi gratiam et clementiam Dei et remissionem peccatorum in Christo monstrat et exhibet. Doch ist im Text absichtlich der Begriff des Gesetzes der bloßen Beziehung auf die Sünde entnommen und seinem allgemeinen Wesen nach bestimmt.

einer concio poenitentiae als irrig und verwirrend und muß um so mehr abgewiesen werden, als sie aus dem Evangelium eine Straf- und Bußpredigt zu machen und den rechten Trost desselben wegzunehmen sowie den Rückfall in das römische gesetzliche Wesen herbeizuführen droht. (S. D. 639, 26. 27). Allerdings ist es wahr, daß auch das Evangelium den Unglauben straft und Gottes Zorn predigt, aber es thut dies doch nur um zu seinem eigenen Zweck (Werk) zu gelangen, und fällt, sofern es dies thut, noch unter den Begriff des Gesetzes, während sein eigentliches Amt das Trösten und Vergeben bleibt. (S. D. 636, 12. 18. Ep. 535, 9. 10.)

So streng demnach der Unterschied zwischen beiden festzuhalten ist, so darf doch auch ihre Zusammengehörigkeit nicht hintangesetzt werden. Denn ohne Hinzutritt des Evangeliums führt das Gesetz entweder zu einer bloß äußerlichen, unwahren Selbstschätzung oder treibt zur Verzweiflung. Erst durch Zusammenwirken beider kommt es zur rechten heilsamen Buße[1]) und müssen daher beide Lehren in der Kirche stets „mit einander getrieben werden, obwohl mit gebührendem Unterschied" (S. 636 ff.).

b) Hat die Konkordienformel mit den dargelegten Bestimmungen dem älteren Antinomismus die Wurzel abgeschnitten, so stellt sie dem späteren den trefflichen Artikel de tertio usu legis (A. VI) entgegen um die Consequenzen desselben für das Leben des Christen zu überwinden. Sie thut dies im wörtlichen Anschluß an Luther, weshalb wir uns hier mit Verweisung auf S. 430 f. auf Folgendes beschränken: Auch für die gläubigen und wiedergebornen Christen ist die Predigt des Gesetzes fortwährend nötig. „Und zwar, wann die gläubigen und auserwählten Kinder Gottes durch den einwohnenden Geist in diesem Leben vollkömmlich verneuert würden, also daß sie in ihrer Natur und allen derselben Kräften ganz und gar der Sünde ledig wären, bedürften sie keines Gesetzes und also auch keines Treibers, sondern sie thäten vor sich selbst und ganz freiwillig ohne alle Lehre, Vermahnung, Anhalten oder Treiben des Gesetzes was sie nach Gottes Willen zu thun schuldig sein." Weil ihnen

---

1) Den Sprachgebrauch betr. bemerkt die C.-F., daß poenitentia bald die ganze Bekehrung des Menschen, nach der negativen und positiven Seite bezeichnet, wo es dann den Glauben einschließt (so gebr. es die Augustana und Apologie), bald nur die erstere Seite, die contritio. Poenitentia ad salutem wird sie erst durch die Einheit beider S. D. 635, 7. 8. 9.

aber immer noch der alte Adam mit seinen Kräften anhängt, darum bedürfen auch sie in ihrem Leben „nicht allein des Gesetzes tägliche Lehre und Vermahnung, Warnung und Dräuung, sondern auch oftermals der Strafen (castigationes), damit sie aufgemuntert und dem Geist Gottes folgen (VI. S. 641, 6. 7. 9. 17—19.).

Aber selbst abgesehen von dieser traurigen Verflechtung mit der Sünde auch sofern sie wiedergeboren sind, muß ihnen noch immerzu der maßgebende Gotteswille (aeterna et immutabilis voluntas Dei) vorgehalten werden, einmal zur Normierung ihres ganzen Lebens damit sie nicht auf eigene selbsterwählte Heiligkeit verfallen und sodann, damit sie stets ihrer relativen Unvollkommenheit sich bewußt bleiben (§ 20. 21). So treibt das Gesetz den Christen immer wieder in die Gnade hinein, um durch sie sich seiner Gotteskindschaft zu vergewissern und aus ihr neue Lebenskräfte zu schöpfen. Dieser stetige Prozeß, in dem sich der grundlägliche Akt der Anfangsbekehrung fortsetzt, bewahrt das Christenleben vor jenem falschen Spiritualismus, der so leicht zum Libertinismus ausschlägt, ohne die evangelische Freiheit zu alterieren. Denn dem Gläubigen und Wiedergeborenen steht der Inhalt des Gesetzes nicht mehr wie ein lästiges Soll entgegen, er ist, wenn auch noch nicht zum schlechthin dominierenden Princip, doch zum Centrum seines eigenen wiedergeborenen Willens geworden, er „lebet nach dem unwandelbaren Willen Gottes im Gesetz begriffen, und thut alles, so viel er neu geboren ist, aus freiem lustigen Geist und solches heißen nicht eigentlich Werk des Gesetzes, sondern Werk und Früchte des Geistes".

Wie wohl bemessen dieser ganze Artikel der C.-F. sei[1]), und welche notwendige Verwahrung gegen Mißverständnisse der protestantischen Lehre vom Glauben und von der Freiheit er enthalte, liegt am Tage[2]).

---

1) Vgl. Frank, die Theologie der Concordienformel II, S. 341 ff.

2) Auch gegen Luthers berühmte Worte: „Der Gerechte lebet im Geiste, wie das Gesetz fordert, ja darf keines Gesetzes mehr, das ihn lehret, denn er kann es nun auswendig, dieweil nun alles, was das Gesetze fordert, Natur und Wesen an ihm worden ist durch den Geist. — Darum darf man nicht zu einem Christen sagen, der da glaubet ... thu das oder jenes Werk, dann er thut von ihm selbst ungeheißen eitel gute Werk ... Ein Christ ist schon so gemacht, wie er sein soll, daß er nicht anders wollen noch thun kann, weil er den heil. Geist hat, durch welchen das Herz entzündet wird mit Lust zu allem Guten ... Daher ist ja klar gnug, daß das Gesetz mit

II.

Der Osiandrismus.

a) Andreas Osiander, geboren 1498 zu Gunzenhausen, war einer der eifrigsten Beförderer der Reformation in der Reichsstadt Nürnberg, ein geistreicher, originaler Mann und energischer Charakter, aber von hochfahrender und leidenschaftlicher Gemütsart[1]). Seit 1522 Prediger an St. Lorenz, verließ er, weil er das Interim nicht annehmen wollte, die Stadt und wurde 1549 von Herzog Albrecht von Preußen, der durch seine Predigten zum evangelischen Glauben bekehrt worden war, an die neugestiftete Universität Königsberg berufen, wo er 1552 starb. Schon in Nürnberg hatte Osiander die Grundzüge einer eigentümlichen Lehre von der Rechtfertigung entwickelt, jetzt legte er sie ausführlich und zwar im Gegensatz gegen die kirchlich-gewordene dar[2]). Mit Unrecht wurde sie als ein Rückfall in den Katholicismus bezeichnet; denn daß der Mensch nicht durch eigenes Thun und Werk, sondern allein durch die Gerechtigkeit Christi und zwar allein durch den Glauben an ihn gerecht werde, stand auch ihm fest. Aber die kirchliche Fassung dünkte ihm zu negativ, zu äußerlich. Er tadelte an ihr, daß sie bei der bloßen Sündenvergebung stehen bleibe und es nicht bis zur Tilgung der Sünde selbst bringe. Eine Zurechnung der Gerechtigkeit Christi an eine noch mit der Sünde behaftete Person schien ihm ein Wider-

---

dem Frommen nicht zu schaffen hat". Vgl. diese und ähnliche Sätze bei Schlüsselburg, Catal. haer. IV, 49 ff.

1) Ob sein eigentlicher Name „Hosander" lautete, bleibt zweifelhaft. S. überhaupt W. Möller, Andreas Osiander, Leben und ausgewählte Schriften 1870, wo reichliche quellenmäßige Mitteilungen über Osianders Person, Lebensgeschichte und Schriften. Über seine Lehre: Schlüsselburg IV. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten 2c. I, S. 85 ff. Planck, Gesch. d. prot. Lehrbegr. IV, S. 250 ff. Frank, Theol. der C.-F. II, S. 5 ff. Ritschl, Rechtf. und Vers. Bd. I, S. 235 ff.

2) Seine noch in Nürnberg geschriebene Abhandlung hat den Titel: Ein gutt unterricht unnd getreuer Rathschlag u. s. w. 1524. In Königsberg trat er 1550 mit einer Reihe von Thesen de justificatione auf, denen 1551 seine Hauptschrift: Von dem Einigen Mitler Jhesu Christo vnd Rechtfertigung des Glaubens Bekantnus Andreas Osiander, folgte (die lat. Übersetzung vom selben Jahr). Damit ist seine: Widerlegung der vngegrundten vndienstlichen Antwort Phil. Melanthonis vom J. 1552, zu vergleichen.

spruch, ja eine Unmöglichkeit für Gott. Es wäre das ein ungerechtes Urteil, wie es nur ein falscher Richter sprechen könnte, nicht aber der wahrhaftige Gott. Gott spricht keinen gerecht, der nicht wirklich gerecht ist. Man müsse das Verhältnis der göttlichen Gerechtigkeit zum Menschen intensiver, realer fassen: als Christus in uns, als Inhabitation der wesentlichen Gerechtigkeit Christi, näher seiner göttlichen Wesenheit (justitia essentialis, essentia divina). Deshalb bestehe auch die Rechfertigung selbst nicht in der Imputation des objektiven Verdienstes Christi, sondern eben in der Immanenz jener seiner wesentlichen Gerechtigkeit oder Gottheit[1]).

Diesen seinen Grundgedanken hatte Osiander zu einem Entwurf der Rechtfertigungslehre verarbeitet, in welchem verschiedene eigentümliche, ihm schon früh feststehende Auffassungen zusammenlaufen. Wir müssen sie zum Verständnis seiner Rechtfertigungslehre in der Kürze vorausschicken. Den Anknüpfungspunkt an die kirchliche Lehrform bilden die tiefsinnigen Äußerungen Luthers über die reale Immanenz Christi in dem Gläubigen (s. oben S. 337 f.), den theologischen Einschlag bildet eine eigentümliche Lehre vom göttlichen Ebenbild und vom göttlichen Wort, welche stark an jene Mystiker (oben S. 356 f.) erinnert.

Das Bild Gottes, nach welchem wir geschaffen sind, ist der Sohn Gottes, und zwar nicht der Sohn an sich, sondern derselbe, sofern er zur Menschwerdung bestimmt war, also das Verbum incarnatum, der Mensch Jesus Christus, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt (Joh. 14. Kol. 1, 15. 2, 10). Dieses Bild (imago) existiert zunächst im göttlichen Geist als Gedanke, als Idee (similitudo). Als solches ist es ewig von Gott concipiert mit der Bestimmung geschichtlich real zu werden. Diese Bestimmung hängt mit der des Menschen aufs engste zusammen. Die göttliche Bestimmung des Menschen ist es, das Bild Gottes im eigentlichen und vollen Sinne darzustellen, mit anderen Worten, die volle Inhabitation der Gottheit in der Menschheit zu sein und zu werden. Und dafür ist der Gottmensch die einzige Möglichkeitsbedingung. Gott

1) Glacie frigidiora docent, nos tantum propter remissionem peccatorum reputari justos et non etiam propter justitiam Christi, per fidem in nobis inhabitantis. Non enim tam iniquus Deus est, ut eum pro justo habeat, in quo verae justitiae prorsus nil est (Disput. de justif. th. 73. 74).

und Mensch sind nämlich an sich, als Unendliches und Endliches, unendlich verschieden. Aber die von der Gottheit durchdrungene Menschheit bildet das Mittelglied zur Verbindung beider. Indem jene die letztere mit sich vollständig durchdringt, macht sie dieselbe für sich empfänglich und zum Mittel ihrer Mitteilung. Humana Christi natura nihil est, nisi instrumentum, qua divina justitia (vita divina) homini sese infundat. Kann nun die ursprüngliche Bestimmung des Menschen nur auf diesem Wege erreicht werden, so ist es mit ihr von vornherein auf den Gottmenschen abgesehen, und mußte auch ohne den Eintritt der Sünde die in dem göttlichen Verstande concipierte Menschwerdung sich geschichtlich vollziehen, der Sohn Gottes zu seiner Zeit Mensch werden (filius Dei incarnandus). Er mußte das um so mehr, weil außerdem das ganze Geisterreich mit Einschluß der Menschheit seines centralen Hauptes entbehren würde[1]).

In Adam nun hatte sich allerdings das Bild Gottes bereits verwirklicht. Er war nach jener similitudo geschaffen; nicht nur der natürlich-substanziellen Seite (Leib und Seele), sondern auch der geistig-ethischen nach. Mittelst Erkenntnisses und Verkehrs mit Gott in Vertrauen und Liebe wohnte in ihm als in seinem Tempel der Sohn Gottes und folglich auch Vater und heiliger Geist durch Gnade, und vermöge Einwohnung war er gerecht. Dies die justitia originalis; sie war nichts anders, als die ihm mitgeteilte (collata) Gerechtigkeit = Wesen, Leben des Sohnes Gottes, Gott selber. Der erste Adam ist von Natur Mensch, aber durch Gnade der göttlichen Natur teilhaftig. — Nur vollendet war die Gottesebenbildlichkeit in ihm noch nicht, weil er erst nach jener similitudo gebildet, dem leiblichen Leben nach, noch nicht verklärt war.

Durch die Sünde aber ist die justitia originalis verloren gegangen, das Bild Gottes in Adam entstellt, verderbt, denn indem er sich von Gott abwandte, kehrte sich Gott von ihm ab. Eine Erneuerung und Wiederherstellung ist also nur möglich durch Menschwerdung und Mitteilung des Sohnes — näher seiner göttlichen Natur.

Das Medium dafür aber, damit kommen wir zu dem zweiten theosophischen Mittelglied des Systems, ist das Wort Gottes.

---

1) S. Möller a. a. O. S. 378 ff. Grau, de Andr. Osiandri doctrina commentatio S. 5 ff.

Und hier eignet sich Osiander jene mystische Unterscheidung zwischen dem innern und äußern Worte (s. oben S. 357) an, ohne sie jedoch mit dem Bisherigen organisch zu vermitteln. Noch in Nürnberg, in dem getr. Ratschlag, hat er sie in Verbindung mit der Trinitätslehre ausgesprochen: „Gott allein erkennt sich selbst nach seinem ganzen göttlichen Wesen vollkommlich. Er erkennt aber sich und alle Dinge, alles was er jemals von Ewigkeit zu Ewigkeit gedenkt, weiß oder will. Dieses einfältige, ewige lautere Erkenntnis wird in der heil. Schrift Gottes Herz, Sinn, Gedanke, Ratschlag, Weisheit genannt; der allerbeste Gebrauch ist, daß mans Gottes Wort und Sohn nenne" . . Dieses innere Wort ist also die Selbstobjektivierung, das vollkommene Bild Gottes. „Da sich Gott erkennt, fleußt sein ganzes göttliches Wesen in das Bild und das Bild ist das rechte, inwendige ewige Wort Gottes selbst". „Alles was da ist und noch werden sollte, ist darin zuvor erfaßt, beschlossen (Joh. 1). Osiander denkt dieses innere Wort als persönlich und schließt es mit dem menschgewordenen zusammen[1]). Von ihm aber unterscheidet er „das äußerliche Wort, verkündigt durch Christum, die Propheten und Apostel". Das äußere Wort ist ein menschliches und wie alles Menschliche vergänglich, eine auswendige Stimme, ein Laut, der kommt und wieder verhallt. Er schließt aber das innere in sich und vermittelt dasselbe dem (gläubigen) Hörer." Wo es ergriffen wird, da ist das ganze innerliche Wort, Jesus Christus, in unserem Herzen gegenwärtig, und erzeugt seine Kraft und rechtfertigt uns auch[2]).

Hiemit ist endlich auch schon der dritte (oder wenn man will primäre) Hauptbegriff, der der Gerechtigkeit gegeben. Osiander definiert sie nirgends genau. In der Hauptstelle (von dem einigen Mittler H4) sagt er: „so doch die Gerechtigkeit kein Werk, kein Thun, kein Leiden ist noch sein kann, sondern ist die Art, die denjenigen,

1) Vgl. von d. einigen Mittler, Bogen E3a: „Sölcher ewiger Rath, fursatz vnd beschlus Gottes ist in Gott ein jnnerliches Wort vnd ist Gott selbst und eben der Gott, der da ist Mensch worden, und ist Jhesus Christus vnser Herr, itzo warer Gott und Mensch. Dan alles was in Gott von ewigkeit ist, das mus Gott selbst sein. Vgl. O3a. Osiander beruft sich dafür insbes. auf die Stelle Joh 8, 25. Er nennt es häufig Licht, Leben, Weisheit, Kraft Gottes, vgl. Grau S. 25.

2) A. a. OO. Es ist diese ganze Unterscheidung im wesentlichen dieselbe wie die zwischen der göttlichen und menschlichen Seite der imago Dei.

der sie bekommt und hat, gerecht macht und recht zu thun und zu leiden bewegt, und muß aller Dinge zuvor da sein, ehe denn die Werke und Früchte der Gerechtigkeit herausbrechen und wachsen, denn es kann kein böser Baum die gute Früchte tragen". Die Gerechtigkeit ist also eine Qualität, eine Tugend, die Grundtugend, oder wie er es auch nennt „Frommbkeit", Frömmigkeit (probitas), aber man sieht auch sofort, daß er nichts anderes darunter versteht, als die göttliche Wesenheit, die absolute ethische Vollkommenheit (das absolut Gute, das absolute Leben, die persönliche göttliche Heiligkeit), wie er sie denn meistens geradezu „als Gott, Gottheit, göttliche Natur" bezeichnet. Ausdrücklich weist er als hier nicht anwendbar die Erklärung der Gerechtigkeit als Ernst, Zorn, Strafgerechtigkeit Gottes ab, indem die Schrift dafür Zorn und Grimm sage, und unterscheidet göttliche und menschliche Gerechtigkeit (H2ab). Als menschliche gedacht, ist sie etwas kreatürliches, was aber dem Menschen aus eigener Kraft zu erreichen, unmöglich ist, „die göttliche Frömmigkeit oder Gerechtigkeit ist die, die Gott selber hat, ja die Gott selbst ist, nämlich die er von Ewigkeit her bei und in sich gehabt und beschlossen hat, dieselbige im Wort, das Gott selbst ist, wann er Mensch wird, mit seiner Menschheit zu vereinigen und also dieselbige allerheiligste Menschheit unseres Herrn Jesu Christi mit solcher seiner ewigen Gerechtigkeit und Frommkeit gerecht zu machen, zu bewegen, zu leiten und zu führen, zu allem Gehorsam und guten Werken bis zu vollkommener Erfüllung des ganzen Gesetzes und zu aller Geduld für uns und unsere Sünde zu leiden, sein Blut zu vergießen, zu sterben des allerschmählichsten Todes am Kreuz" (H3b).

Mittelst der Combination dieser drei Gedankenlinien erbaute also Osiander sein System, welches er dann im „Bekenntnis von dem einigen Mittler" vom J. 1551 darlegte, obwohl nicht in vollständiger Ausführung seiner Teile, sondern in bestimmter Beziehung auf die Instanzen seiner Gegner. In dieser Beschränkung hält sich auch unser Resumé [1]).

Es handelt sich um das Mittleramt Christi. Das Bedürfnis eines solchen für die sündig gewordene Menschheit, „daß er uns einen gnädigen Gott mache, der uns zu seinen Kindern annehme und uns gerecht mache, daß wir Gott gehorsam und wohlgefällig

1) Vgl. Möller a. a. O. S. 398 ff.

und in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit aller Ding unsträflich seien", sowie die Notwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes zum Vollzug desselben ist dabei vorausgesetzt.

Die Funktion des Amtes selbst aber ist nach Osiander eine zweifache: redemtio und justificatio.

„Weil wir nämlich weder die Strafe der Sünden ertragen noch das Gesetz aus eigenen Kräften erfüllen konnten, ist unser lieber Herr Jesus Christus der einige Mittler für uns an unsere statt getreten und hat zum ersten aller Welt Sünde auf sich genommen, die Strafe gelitten, den ewigen Zorn getragen und uns so die Vergebung erworben . . . Und zu dem allen hat er wahrer Gott und Mensch müssen sein . . . Zum anderen, dieweil nach Vergebung der vergangenen Sünden das Gesetz dennoch vollkommen will und muß gehalten sein, und wir es doch in altem Wesen unserer ersten Geburt, ehe denn wir aus Wasser und Geist Gottes Kinder neu geboren werden, zu halten keineswegs vermögen, nach der neuen Geburt aber, dieweil wir in diesem Leben sind, von wegen der Sünde, die noch in uns wohnt . . ., auch nicht vollkommen halten können: damit uns nun das Gesetz nicht anklage und unter den Fluch werfe, so ist unser Herr Jesus Christus der einige Mittler allhie auch für uns an unser statt getreten und hat das Gesetz rein und vollkommlich für uns und uns zu gut erfüllt, auf daß es uns nicht zugerechnet werde, noch darum verflucht sein müssen, daß wir das Gesetz in diesem Leben nicht vollkommenlich erfüllen. . . . Er erfüllet es aber also, daß er nicht allein thut was das Gesetz gebeut, sondern auch den Fluch des Gesetzes, den wir durch die Übertretung verdienet haben, auf sich nimmt und uns davon erlöst . . . Und hiezu hat er auch müssen wahrer Gott und wahrer Mensch sein" (A3b. A4a). Durch beides zusammen (durch seinen passiven und aktiven Gehorsam) hat er Gott für uns genug gethan und uns die Erlösung d. h. Vergebung der Sünden ausgewirkt. Diese Erlösung ist ein rein objektiver Akt, der zwischen Gott und Christo vorgegangen ist und die Versöhnung ebenso objektiver Weise zur nachwirkenden Folge gehabt hat. An ihr hat jeder Teil, sofern er überhaupt durch die Taufe in die Gemeinschaft des mystischen Leibes Christi, d. h. in die Gemeinde, versetzt ist, noch ganz abgesehen von seinem subjektiven Verhalten, von der Aneignung durch den Glauben. Es verhält sich damit so, wie „wenn man einen leibeigenen Mann aus der Türkei mit Geld erlöst, so wird nicht allein er von

der Leibeigenschaft ledig, sondern auch alle seine Kinder, so noch von ihm geboren sollen werden". Allein diese redemtio ist noch keineswegs unsere Rechtfertigung und kann es auch nicht sein. Denn jenes ist vor 15 Jahrhunderten geschehen „da wir noch nicht geboren waren. Darum kann es, eigentlich zu reden, nicht unsere Gerechtigkeit genannt werden, sondern nur unsere Erlösung und Genugthuung für uns und unsere Sünde, denn gerechtfertigt werden kann nur der, der geboren ist und lebt weil dieses vom Glauben abhängt" (B2a)[1]). Das aber, was uns rechtfertigt, fährt nun Osiander fort, kann nur sein, was uns auch lebendig macht und wiederum was uns lebendig machen kann, das rechtfertigt uns auch. Denn lebendig machen und rechtfertigen ist eins und dasselbe. Es bedeutet in diesem Zusammenhang nicht gerecht sprechen (sensu forensi), sondern mit der That und Wahrheit gerecht machen. Und dies vermag weder die Thatsache des Versöhnungstodes Christi, noch der Gehorsam, mit welchem er im Stande der Erniedrigung das Gesetz erfüllte, überhaupt nicht der Christus für uns; sondern allein seine wesentliche, göttliche Gerechtigkeit, welche auch die Quelle seiner kreatürlich-menschlichen Gerechtigkeit und Gesetzeserfüllung ist, mit andern Worten: Er selbst, das wesentliche persönliche Wort, das ewige Leben, sofern es in uns ist[2]).

Deshalb wendet sich nun auch Christus zu uns herum, um, wie vorhin mit Gott, so auch mit uns zu handeln, und bietet uns durch die Predigt der Buße und des Evangeliums den ganzen Schatz seiner Gnade und Gerechtigkeit dar, damit wir ihn im Glauben annehmen und durch den Glauben aus dem Tode lebendig, gerecht und von der Sünde ledig werden (B3). In dem äußerlichen

---

1) Vgl. Widerlegung Philippi Mel. J4a: Darumb muss ein underschid zwischen der vergebung vnd zwischen der gerechtigkeit sein, sie dörfften sonst nicht zweierley namen, konten auch die volge nicht leiden, das die Gerechtigkeit darumb dargepoten werd, das die sünd zuuor vergeben ist. Dann die sünd ist ja vergeben, da Christus gestorben ist vnd sein blut vergossen hat, ob es wol disem vnd jhenem erst hewt verkündigt wirt.

2) Wie die menschliche Gerechtigkeit Christi an der göttlichen ihren Grund hat, so ist auch letztere, nicht erstere, das Princip unserer Rechtfertigung = Gerechtmachung. Vgl. Disput. de justificatione th. 1. 2. 3 und 26: Solus Christus justus est; 27: non tamen ideo justus est, quia legem implevit, sed quia a justo patre ab aeterno justus filius natus est; 28: eadem est justitia patris, filii et spiritus sancti, et haec justitia est justitia fidei.

Wort der Predigt, welches ein bloßer und verschwindender Schall ist, kommt nämlich zugleich das innere an uns, d. h. jenes wesentliche Wort, welches aus Gott geboren, die ewige persönliche Selbstoffenbarung Gottes — Gottes Bild, Herz, Sinn, Gedanke, Weisheit, Gerechtigkeit (der Logos) ist. Dieses innerliche Wort kommt in dem äußeren dahergefahren wie in einem Wagen, macht Wohnung darin und schafft einen neuen Sinn, ein neues Leben (C1). So wird Christus dem Menschen immanent. Wo aber Christus ist, da ist auch das ganze göttliche Wesen, die ungeteilte Dreieinigkeit, also mit dem Sohn der Vater und der h. Geist (P2a). Und das ist allererst der Handel unserer Rechtfertigung. Denn eben diese Inhabitation der Gottheit Christi ist unsere Gerechtigkeit vor Gott. Wegen dieser realen durch den Glauben vermittelten Immanenz seiner göttlichen Gerechtigkeit hat er Wohlgefallen an uns[1]).

Es ist ganz verkehrt die Rechtfertigung lediglich in juridischem Sinn zu nehmen und zwischen der Erlösung und Rechtfertigung keinen Unterschied festzuhalten, „so doch ein großer Unterschied ist, wie man dabei wohl kann verstehen, daß Menschen einen Dieb vom Galgen erlösen können, ihn aber nicht fromm und gerecht machen" (Bek. G4a). Jene Auffassung der Rechtfertigung ist aber ganz unmöglich, „denn sollte Gott einen Gottlosen, den er nicht zugleich mit der That und in der Wahrheit gerecht macht, dennoch für fromm und gerecht halten, und sprechen, er wäre gerecht, so muß er ent-

1) Diserte et clare respondeo, quod secundum divinam suam naturam Jesus Christus sit nostra justitia et non secundum humanam naturam, quamvis hanc divinam naturam extra ejus humanam naturam non possumus invenire, consequi aut apprehendere. Verum quum ipse per fidem in nobis habitat, tum affert suam justitiam, quae est ejus divina natura, secum in nos, quae deinde etiam nobis imputatur ac si esset nostra propria, imo et donatur nobis manatque ex ipsius humana natura tanquam ex capite etiam in nos tanquam ipsius membra (de unico mediatore M3). Vgl. auch die Widerlegung Melanchthons L2a: Das sag ich aber sey vnser Gerechtigkeit wann wir durch den glauben vnd die Tauff in Christum eingeleibt, seine glider vnd seiner göttlichen Natur, wie offt gemeldet, theilhafftig worden sein, so ist alßdann sein göttliche Natur vnser Gerechtigkeit, die wils auch allein sein und kein zusatz leiden, dann wa Gott, der Vatter vnd der Son vnd der heilig Gaist sein, da ist vnendtlich Leben, Gerechtigkeit und Herrlichkeit.

weder irren und nicht wissen, daß der Gottlose gottlos wäre; das ist aber unmöglich . . . oder aber er müßte lügen und ein Schalksfreund sein. Das ist auch unmöglich (G4b). Das habe auch Luther gemeint, wenn er in der Bibelübersetzung „gerecht machen“ braucht. Nun sagt aber die Schrift, der Mensch werde gerecht durch den Glauben. Zunächst, sagt Osiander, sei zu bemerken, daß ähnlich wie in dem Ausdruck „Kelch des neuen Testamentes“ nicht sowohl der Kelch als sein Inhalt gemeint sei, so auch der Glaube hier steht für den Herrn Jesum, welchen er im Wort ergreift“ (J1b). Das also ist gemeint, wenn es heißt, der Glaube werde uns zur Gerechtigkeit gerechnet: „Dieweil die Gerechtigkeit durch den Glauben kommt, im Glauben ist und aus dem Glauben entsteht, herfürbricht und sich zu erkennen gibt, so muß von Nöten die Gerechtigkeit nichts anderes sein denn Jesus Christus, wahrer Gott und Mensch, der durch den Glauben in unseren Herzen wohnet“ (J2b). Wenn es also heißt, der Glaube werde uns zur Gerechtigkeit zugerechnet, so ist die Meinung, daß uns Christi Verdienst, weil er durch den Glauben in uns wohnt, zugerechnet wird, nicht aber ist der Gedanke, daß Christus droben im Himmel zur Rechten Gottes als in einem Schwalbennest, wie Luther spottet, sitze und uns die rechte Gerechtigkeit erst im zukünftigen Leben eingegossen werde. Diesen Gedanken bezeichnet Osiander als zwinglisch und als gegen das heil. Abendmahl streitend, denn wer nicht glaubt, daß Christus durch den Glauben in uns wohne, werde auch nicht glauben, daß uns im Abendmahl sein Leib und Blut wirklich zu teil werde (M2b. 3b). Wer nun diese Gerechtigkeit hat, der hat das ewige Leben. So erklärt es sich, daß Christus lehrt, er sei das Leben und daß er nur wenig von der Gerechtigkeit sagt, denn wer das eine hat, hat auch das andere (O4a). In diesem Zusammenhang entwickelt Osiander eingehend die Lehre von den beiden Naturen Christi und von der communicatio idiomatum mit dem Zweck zu erweisen, daß Christus nach seiner Gottheit und nicht nach seiner Menschheit unsere Gerechtigkeit sei „wann er durch den Glauben in uns wohnt, so bringt er seine Gerechtigkeit, die seine göttliche Natur ist, mit sich in uns, die wird uns dann auch zugerechnet, als wäre sie unser eigen“ (Q3a). Der Prophet sagt: „Jehovah unsere Gerechtigkeit“ und das neue Testament redet von der Gerechtigkeit Gottes.

Wie sich nun diese Rechtfertigung im Menschen vollzieht, wird aus folgender Stelle deutlich: „Wann wir durch den Glauben in ihm sind und er in uns, so werden wir in ihm auch Gottes Gerechtigkeit, wie er Sünde worden ist, das ist, er überschüttet und erfüllt uns mit seiner göttlichen Gerechtigkeit, wie wir ihn mit unseren Sünden überschüttet haben, daß Gott und alle Engel, dieweil Christus unser und in uns ist, eitel Gerechtigkeit in uns sehen von wegen der allerhöchsten, ewigen und unendlichen Gerechtigkeit Christi, die seine Gottheit selbst ist und in uns wohnet. Und obschon noch Sünde in unserem Fleische wohnet und anklebt, so ists doch eben als ein unreines Tröpflein gegen einem ganzen reinen Meer, und Gott wills um der Gerechtigkeit Christi willen, die in uns ist, nicht sehen wie Jes. am 38. geschrieben ist: Du wirfst all mein Sünd hinter dich zurück, viel weniger will er sie uns zurechnen, sondern endlich ausfegen" (X4b). — „Weil der Spruch steht: wer den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein, so mögen sie eine Gerechtigkeit träumen, dichten, setzen, malen, nähen, weben, stricken, schnitzen, kochen, sieden, braten, pflanzen oder bauen, wie sie wollen, wenn dieselbe nicht das göttliche Wesen selbst ist, so kann sie nicht erlösen vom Tod" (Y4a). — Das göttliche Rechtfertigungsurteil sei also hier ein wahres, weil es ein wirkliches Verhältnis zum Objekt habe. Was die kirchliche Lehre fälschlich scheide, gerecht erklären und gerecht machen, das falle hier in eines zusammen[1]). Denn diese mitgeteilte Gerechtigkeit sei ein neues Licht und Leben und tilge die zwar schon vergebene, jedoch noch inhärierende Sünde; ihre Frucht aber sei Gehorsam und gute Werke. Sie bewegt den Gläubigen auch äußerlich gerecht zu handeln.

Diese eigentümliche Auffassung der Rechtfertigung erregte nun bekanntlich sogleich das höchste Aufsehen. Die ganze lutherische Kirche stand dagegen auf und bekämpfte sie als eine Entstellung ihres teuersten Kleinods; denn als solche wurde Osianders Lehre bezeichnet von allen den theologischen Fakultäten, Ministerien und einzelnen Gelehrten, deren zahlreiche Gutachten und Responsionen uns noch heute vorliegen. Daß es sich hier um einen Kardinalpunkt, caput et arx doctrinae christianae, handle, war die allgemeine Ansicht. Selbst der milde Melanchthon sprach sich in diesem Sinne

1) Deus enim non pronuntiat nos solum justos, sed efficit etiam re ipsa (de unic. med. F2).

darüber aus. Der Ausgangspunkt der osianderschen Lehre ist, wie wir sahen, die Polemik gegen eine äußerliche Auffassung der Rechtfertigung aus dem Glauben. Ihr gegenüber machte er geltend, daß der Glaube ein wirkliches Ergreifen, ein lebendiges Einssein mit Christo bewirke, und eben nur, soferne er dies bewirke, rechtfertige. Und dies hat er auf die treffendste Weise mit großer Schriftkenntnis dargethan, klarer und besser als viele seiner Zeitgenossen. Wenn er sich aber dabei so anstellte, als wäre dieser sein Begriff vom Glauben nicht der kirchliche, Luthers Lehre vom Glauben, auf die er sich stets beruft, nicht die öffentlich geltende, so war das eine große Ungerechtigkeit, die zu vielen Verwirrungen führen konnte. Ebenso ungerecht ist deshalb der Vorwurf, als ob die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi im kirchlichen Sinne kein reales Verhältnis bedeute; denn sie ist ja subjektiv durch diesen Glauben vermittelt, dessen Natur es ist sein Objekt in sich herüberzunehmen. Noch bedenklicher mußte jedoch sein Begriff von der Rechtfertigung selbst erscheinen. Schon die Polemik gegen die deklaratorische Bedeutung des Wortes, die Umsetzung der kirchlichen Erklärung justum pronuntiare in justum facere enthielt eine Annäherung an die katholische Lehre. Und wenn auch die meisten seiner Gegner billig genug waren, ihn nicht geradezu des Rückfalls in den Katholicismus zu beschuldigen, so hielten sie doch mit Recht entgegen: seine Ausdrucksweise sei jedenfalls, auch wenn sie einen bessern Sinn habe, verwirrend und ganz geeignet, die eigentümlich protestantische Grundlehre sammt der Augustana zu verdächtigen; übrigens widerspreche seine Definition von justificare der Schrift, während die kirchliche das Zeugnis derselben für sich habe.

Aber es handle sich gar nicht blos um eine grammatische Frage, sondern um eine Grunddifferenz in der Sache[1]). Während Schrift und Kirche die Rechtfertigung in die engste Verbindung mit der Vergebung der Sünde setzen und sie mit derselben geradezu identificieren, reiße Osiander die Vergebung von ihr los und raube damit jeder ihre Bedeutung. Denn eine Rechtfertigung, die nicht zugleich Lossprechung von Schuld und Strafe der Sünde ist, sei in Wahrheit keine, und eine Vergebung, die den Menschen nicht Gott angenehm, wohlgefällig, vor Gott gerecht mache, ein inhaltsloses,

---

1) Z. B. Melanchthon, Corpus Reformatorum VIII, 556. 574—585: hoc certamen — justificamur.

widerspruchsvolles Ding[1]). Während ferner nach der Schrift die Rechtfertigung im engsten Connex mit der Thatsache der Erlösung und Versöhnung, mit dem Opfer Christi am Kreuz, mit seinem ganzen im Leben und Sterben geleisteten Gehorsam stehe und in der Application desselben an uns bestehe, so zerstöre Osiander auch diesen innern, notwendigen Zusammenhang und verkehre so gänzlich die Ordnung des Heils[2]). Was er Rechtfertigung nenne (die Inhabitation der Gerechtigkeit Christi in den Herzen) sei nicht Grund, sondern efficacia der Justification, und was die Schrift Rechtfertigung nenne, habe Christi ganzes Werk zum Grunde und zur Voraussetzung. Denn Gott wolle und könne den Sünder nicht zu Gnaden annehmen, es sei denn, daß er mit ihm versöhnt sei; Versöhnung aber könne nicht eintreten, wenn nicht der Zorn Gottes gestillt, die Strafe getragen, das Gesetz ganz und vollkömmlich nach seiner die Sünde richtenden, die Gerechtigkeit aufrichtenden Doppelforderung erfüllt sei. Das alles habe der Mittler Jesus durch seine obedientia activa und passiva mit Einem Werke zumal ausgerichtet und dieser sein für uns dem Gesetze geleisteter Gehorsam sei eben die Gerechtigkeit Christi, die uns in der Rechtfertigung zugerechnet werde[3]). Wie er von Christo allein geleistet

1) J. Menius v. d. Gerechtigkeit. E4a: „Er lests nicht dabei, daß er die ding von einander reisset, so von Gott also an einander verbunden sein, daß sie jrer art und natur halben nicht mögen von einander gescheiden werden, sondern gibt ihnen auch andere und newe verstand und deutung, so jnen der heil. Geist in der Schrift nicht gegeben hat" u. s. w.

2) Resp. Hamburg. et Luneb.: Prorsus Dei ordo invertitur posterius priore, prius posteriore loco ponitur; — ex effectis et donis conjunctis cum justificatione facit causam efficientem. Der ausführliche Nachweis in der Censur der fürstl. sächsischen Theologen (J1a): „Gleichwie ein trunckener toller Fuhrmann, der den Wagen für die Pferde spannet hawbet Seyle vnd Ketten damit eins das andere ziehen sol entzwey vnd wil darnach gleichwol faren".

3) Censur der fürstlich sächsischen Theologen (B4b): „Dieses alles sind Werck, so dem mitler Jhesu Christo in sonderheit zustehen vnd in sein eygenes sonderliches ampt gehören, vnd hengen alle sampt also an einander, das eins aus dem andern herfleusset vnd sich verursacht und jhr keines on das ander nicht sein kan. Denn sollen wir armen Sünder aus der straffe des todes und der verdammnis los und selig werden, so mus Gott zuuor aufhören zu zürnen, versöhnt und gnädig sein. Das ist eins. Soll aber Gott aufhören zu zörnen, und versünet und gnädig werden, so mus jhm zuuor für

werden konnte, so ist er auch der allein mögliche objektive Grund der Rechtfertigung und der allein sichere Halt, an den sich das um

---

vnsere sünde genugsame bezalung vnd abtrag geschehen, vnd das gesetze seiner Göttlichen gerechtigkeit also vollkommenlich erfüllet werden, das es vns nicht mehr anklagen vnd sein Gericht vns nicht weiter verdammen könne, sondern, das beide das Gesetze und Gericht Gottes zeugen und bekennen müssen, das unsere sünde vnd vbertrettung gnugsam vnd vberflüssig bezalet, vnd das Gesetze auch vollkomlich vnd reichlich erfüllet sei.

Dieses aber alles hat der Mitler Jhesus Christus für vns und vns zu gut, auff einmal und zugleich miteinander ausgerichtet und voll endet, da er für vns umb vnser Sünde willen gestorben ist.

So ist auch diser gehorsam, damit der mitler Christus Jhesus das Gesetz erfüllet hat, für vns eben die Gerechtigkeit, die Gott von allen Menschen fordert, damit auch alle menschen vor Gottes Gericht bestenden vnd ewig selig werden. Zum Andern Ist der selbige gehorsam auch vnser warhafftige erlösung, damit dem Göttlichen Gericht für unsere Sünde gnugsamer abtrag geschehen, Gott gegen uns versünet vnd wir von der straffe des ewigen Todes vnd verdamnis erlöset werden.

In Summa, dieweil der mitler Christus mit seinem Gehorsam, den er seinem Himelischen Vater, nach erforderung des Gesetzes, bis in Tod am Creutz geleistet hat, auff einmal zugleich zweyerlei ausgerichtet hat: Erstlich das er das gantze Gesetz für vns vollkomlich erfüllet, vnd die gerechtigkeit, so Gott fordert vnd für jhm gilt, auffgerichtet vnd vns erworben hat; zum ander, das er auch für unsere sünde bezalt und gnug gethan, Gott den Vater uns versönet vnd vns von seinem zorn, von der straffe des ewigen todes und Verdammnis erlöset und selig gemacht hat: Darumb so wird auch solcher sein Gehorsam billich bei unser erlösung und gerechtigkeit genandt vnd gehalten, wie es denn die heilige Schrifft auch also nennt, 1 Cor. 1." — Ebenso Just. Menius v. d. Gerechtigkeit. E2: Es kan aber noch wil Gott nicht zufrieden noch gnädig werden, das er den sünder aus der straffe des tods vnd verdamnis loß vnd ledig noch sich versünen lassen wölle, der sünder sey denn zuvor gerechtfertiget, das ist die sünde sey denn zuuor gestrafft vnd sein gesetz mit vollkommenem gehorsam gentzlich erfüllet. Solchs beides richtet der Mitler Christus Jesus mit einem werck zugleich aus, da er sich vnter das gesetz thut, erfüllet dasselbige vollkömmlich für vns vnd lest die straff vnd fluch des Gesetzes, so wir mit vnser vbertrettung verdienet vnd auff vns geladen hatten, vber sich gehen, also das solcher gehorsam des Mitlers Jhesu Christi zugleich den armen sünder erlöset vnd rechtfertiget vnd Gott, der da erzürnet ist, versünet. Vgl. E4, F1. — Flacius' Verlegung Osiandri, und desselben Hauptschrift: Von der Gerechtigkeit wider Osiandrum (Magdeburg 1552) D3a: So hat Christus nu derhalben also durch seinen gehorsam vnd leiden das Gesetz erfüllet, die sünde verdampt, das

sein Heil bekümmerte Gemüt halten, an dem sich der Glaube immer wieder aufrichten kann. Z. B. Censur der fürstl. sächsischen Theologen C2b: „Es muß ja jedermann verstehen und bekennen, weil Gott durch nichts anderes zu Zorn und Ungnaden wider uns arme Menschen bewegt worden ist, uns in Tod zu verdammen, denn nur allein durch unsere Sünde und Ungehorsam, damit wir sein heiliges Gesetz übertreten haben, daß uns freilich auch wiederum nichts versöhnen, von der Strafe des Todes und der Verdammnis erlösen und selig machen kann, denn die Gerechtigkeit und der Gehorsam, damit sein heiliges Gesetz erfüllt wird: solchen Gehorsam aber und Erfüllung hat niemand leisten können, denn der einzige Mittler, unser lieber Herr und Heiland, Jesus Christus, an unsrer statt, für uns und uns zu gut, daß er uns zu Gerechtigkeit von Gott zugerechnet und wir von desselbigen wegen gerecht gesprochen werden". Osiander aber reiße das alles auseinander[1]).

---

ist die sünde von vns genomen vnd seine erfüllung geschenckt oder zugerechnet. Vnd ist also die Gerechtigkeit vom Gesetz erfodbert vns zu gut erfüllet worden, das ist das Gesetz oder die wesentliche Gerechtigkeit Gottes mus vns für Gerecht annemen vnd das ewige leben geben, weil Christus die Gerechtigkeit des Gehorsams, so wir nicht leisten kundten, für vns auffs reichlichst geleistet hat. D4a: Nun sind aber, wie gemelt, zwey stück diser schüldigen Gerechtigkeit gegen dem Gesetz. Das erste die völlige genugthuung der straff für die begangene sünde .... Das ander der volkomene gehorsam ... Darumb stehet auch die Gerechtigkeit des gehorsams Christi, die er dem Gesetz für vns geleistet hat, in den zweien, nemlich in seinem leiden vnd in volkomenheit des gehorsams gegen Gottes geboten.

1) Vgl. Melanchthon C. R. VIII, 580: (Osiander) divellit remissionem peccatorum a justitia, ferner das Gutachten Mörlins: „Osiander nimmt uns die Menschwerdung Christi samt seinem Leiden aus der Rechtfertigung". Flacius, Verlegung D3a: (Osiander) zuschneidt das Ampt Christi auch gar zu hart, indem das er sagt, Christus handele allein mit dem Vater durch sein Leyden vnd Sterben vnd erlange dadurch von jhm das vns seine Wesenliche gerechtigkeit geschenckt wird. Darnach aber handele er mit vns durch die Predigt das Euangelii vnd so wir demselben gleuben, so fliesse er dadurch in vnsere hertzen vnd mache vns gerecht durch seine wesentliche gerechtigkeit. Diese zuschneidung aber macht er darumb so scharff vnd strack auff das ja die zurechnung des gehorsams vnd des Bluts oder Leidens Christi nicht etwa für vnsere gerechtigkeit angesehen werde". Menius v. d. Gerechtigkeit G4a: „Derhalben Osiander gröblich irret, — erstlich vom Ampt und wercken des Mittlers, das er versünung, erlösung, vergebung der sünden vnd

Dazu trete die falsche Scheidung der beiden Naturen Christi durch einseitige Beziehung der Rechtfertigung auf die göttliche, und die (enthusiastische) Trennung des äußeren Wortes von dem inneren, — darin liegen die Grundirrtümer seines Systems.

Was Osiander dagegen seinerseits über Erlösung und Rechtfertigung lehrte, war gleichfalls nur geeignet, die rechte Heilserkenntnis zu trüben und den evangelischen Trost zu schmälern. Denn jene objektive Erlösung von Gottes Zorn, Tod und Hölle, die Christus durch sein Leiden und seinen Gehorsam gestiftet haben und die jedem ohne weiteres zufallen solle, (S. S. 444 f.) verliert ihre Bedeutung dadurch wieder, daß nach dem eigenen Zugeständnis Osianders, der Mensch doch unter dem Zorn Gottes und in Sünden bleibe bis Buße und Rechtfertigung eintrete, wodurch sie erst zur Kraft in ihm komme[1]) — wird also an sich zu etwas völlig Nichtigem und Wirkungslosem, wie dies auch von den Gegnern treffend aufgedeckt wurde, z. B. von Matthias Lauterwald[2]) aus Elbing: „Ob aber wohl Osiander von der gnädigen Vergebung der Sünden auch solche Wort führet und mit großem Pracht, Stolz und Übermut rufet und schreiet, er lehre auch also von der Vergebung der Sünden: so ist es und bleibet doch die gewisse Wahrheit, daß Osiander solches alles, was er zuvor hat zugegeben, wieder alles nimmt und stiehlet den armen geplagten Gewissen; denn sind sie noch nicht gerecht, sondern ungerecht, so können sie in keinem Wege frei sein von Gottes Zorn und von dem ewigen Tode und von dem Fluche des Gesetzes und sollen sie nach der Vergebung der Sünd von wegen des Gehorsams Christi etwas anders suchen, darum sie gerecht und Gott gefällig sind, so ist ihnen der rechte Trost aus den Augen wiederum weggerissen". Faktisch bleibt also die Rechtfertigung (als Inhabitation Christi) das einzige, worauf unsere Seligkeit sich gründet. Selbst der Umstand, daß Osiander auch hier wieder (wie oben) die Menschheit Christi zur Vermittlung seiner Einwohnung herbeizieht[3]) ändert daran nichts, weil sie ihm nur der Kanal ist,

---

rechtfertigung also von einander reisset, als gehöreten sie einander nichts an, welche doch so nahe zusamen gehören, das wo eins ist, das ander auch sein mus. Vnd widerumb wo eins nicht ist, das ander auch nicht sein kann.

1) Bekenntnis B4a, B2b.

2) Fünf Schlußsprüche wider A. Osiandrum, J. 1552, A3b.

3) Bekenntnis Aa4b: „Vnd da kan man nun fein sehen vnd verstehen,

durch welchen das göttliche Wesen mit seiner Gerechtigkeit auf uns einfließt[1]). Auf dieses reduciert sich schließlich alles. Osiander hebt das selbst mit großem Nachdruck hervor[2]), damit aber nimmt er dem aufrichtigen, um sein Heil bekümmerten Gemüt den besten Trost hinweg. Denn diese Inhabitation seiner göttlichen Natur (die übrigens nach der Schrift erst die Folge der Rechtfertigung ist) ist doch noch keine vollkommene, sondern nur erst eine beginnende, wachsende Gemeinschaft und ihre Wirkung in dem Gläubigen nur erst ein schwacher Anfang (justitia inchoata), auf die man unmöglich seinen Gnadenstand vor dem heiligen Gott gründen kann, und hinter welcher das Bewußtsein der Schuld und Sünde als stetige Begleiterin im Gewissen einhergeht, und zwar je aufrichtiger und

---

wie die gantze Menschheit Christi darzu dienet, auff das die Gottheit, damit sie ein einige Person worden ist, in vns auch komme vnd alles in vns wurcke; gleichwie der gantz Weinstock darzu dienet, daß die reben so am Weinstock sein mit jm einer Natur sein und Frucht tragen. Dann jm Weinstock sein auch zwu Natur, eine ist des Holtzes Natur, dieselbigen behelt der Weinstock, wan er schon verdorret, so lang bis er verfaulet oder verbrennet wirt. die ander ist eben die verborgen fruchtbar Wein Natur, die da ein vrsach ist, das der Weinstock frucht gibt und nur Wein vnd nicht öpffel oder Pirn, ja es ist eben die Natur, die er verleurt, wan er verdoret. Wie nun die Reben nicht konten die Wein Natur bekommen, wan sie nicht holtz vom holtz des Weinstocks weren, also könten auch wir nicht die göttlichen Natur von Christo bekommen, wan wir nicht durch Glauben und Tauff in ihn eingeleibt fleisch, plut und gepein von seinem fleisch, plut und gepein wern worden; und widerümb gleichwie der Weinstock, wan er verdorret und der Weinnatur beraubt worden wer, dem Reben nichts kont geben, also auch die Menschheit Christi, wan sie on Gott wehre, spricht D. Luther, so were sie kein nütz".

1) Vgl. Frank, Die Theologie der Concordienformel II, 23 f.

2) Er resumiert Bekenntniß B1b seine Lehre so: „Wan man spricht: Christus ist vnser Gerechtigkeit, so muß man verstehen sein Gottheit, die durch sein Menschheit jn uns kombt. Wan er spricht: Ich bin das Brot des Lebens, so mus man verstehen seine Gottheit, die durch seine Menschheit in vns kompt vnd vnser leben ist. Wan er spricht: Mein fleisch ist die rechte speis vnd Mein Blut ist der rechte Tranck, so muß man verstehen, das vns seine Gottheit, die im fleisch vnd blut ist, speise und trencke. . . . . Also auch da Johannes spricht 1 Joh. 1 (7): Das Blut Christi macht vns rein von aller Sünde, da muß man auch verstehen die Gottheit Christi, die im Blute ist, dan Johannes redet hie nicht vom blut Christi, wie es am Creutz vergossen ist, sonder wie es im Glauben, sampt dem fleische CHRisti, vnsere Himlische Speise und Tranck ist". Vgl. oben S. 444 Anm.

ernster der Christ auf dem Wege der Heiligung fortschreitet, desto stärker. Gerade auf dieses praktische, auf der Heilserfahrung (die dem Osiander fehle) ruhende echt protestantische Argument legen die Bestreiter Osianders das Hauptgewicht. So Melanchthon C. Ref. VII, 782 f. 896; VIII, 583: (Osiander) detrahit honorem debitum mediatori, et obscurat magnitudinem peccati, et delet consolationem praecipuam piorum et adducit eos in perpetuam dubitationem. Vergl. den schönen Brief VIII, 608 ff. — Fürstlich-Sächsische Censur, E3a: „So sind in solcher Lehre zwei große, gewaltige Hindernisse, die dem Gewissen des armen Sünders im Wege liegen. . . . Das eine ist, daß ein jeder Mensch, auch die allerheiligsten Kinder Gottes, allezeit die Kraft der Sünden in ihm viel gewaltiger empfindet und fühlet, denn den (neuen) Gehorsam der Gerechtigkeit, . . . Ja es wird die Sünde von keinem Menschen so gewaltig gefühlet, thut keinem Menschen so weh, betrübt und ängstet keine so hoch und übel als die Allerheiligsten. — — Wie vermag doch eines solchen Sünders Gewissen sich des Osianders Lehre zu getrösten, welcher sagt, Gott wolle keinen Sünder gerecht sprechen, er sei denn zuvor mit der That und in der Wahrheit gerecht (durch seine Einwohnung) . . . . Ja wie ist es möglich, daß durch diese Lehre eines armen Sünders angefochten und geängstet Gewissen nicht sollt verzweifeln müssen? Ebend. Cens. III. M.: „Unser einiger Trost ist, daß eine fremde Gerechtigkeit uns zugerechnet wird". Vergleiche Flacius Verlegung J3a: „Diese Meinung ist der Schrift nicht allein ungemäß, . . . sondern sie ist auch den Gewissen schädlich. Denn etliche sichere Geister, alsbald ihnen etwa ein wenig von der Wiedergeburt träumen wird, so werden sie sich bald dünken lassen, sie seien bereits halbe Götter worden. Dagegen andere, die in Anfechtung und Verzagung stecken, wenn sie keine Tugend des neuen Lebens bei sich fühlen, so werden sie verzweifeln; denn diese Lehre lehret stracks, an der Wiedergeburt hangen und auf die von Gott eingegossene Gerechtigkeit vertrauen. Dagegen aber Paulus, wiewohl er ihm nichts böses bewußt ist, so sagt er doch, er sei darum nicht gerecht, und achtet seine Gerechtigkeit für Dreck, auf daß er Christus Gerechtigkeit haben möge, und scheidet also die Gerechtigkeit der Wiedergeburt von der zugerechneten Gerechtigkeit. Also lehret auch D. Luther mehr denn an einem Ort".

Daß dabei der Begriff der Zurechnung, obwohl Osiander denselben öfters gebraucht, in den Zusammenhang der Begriffe nicht

paßt, liegt am Tage. Negiert er doch ausdrücklich die forensische Bedeutung des Wortes für unsern Locus[1]), und setzt die Imputation unmittelbar in die Inhabitation der Gerechtigkeit Christi — imputatio fit per inhabitationem; „das, sage ich, sei unsere Gerechtigkeit, wenn wir durch den Glauben in Christum eingeleibt, seiner göttlichen Natur teilhaftig worden sind"; behauptet er doch constant, es werde die Gerechtigkeit keinem zugerechnet, in welchem „nicht Christus mit seiner Gerechtigkeit wohne". Wenn er dennoch die Gerechtigkeit Christi als etwas Fremdes in dem Menschen gegenwärtig sein und ihm deshalb angerechnet werden läßt, so ist das ein Zugeständnis seines praktischen Standpunktes an den reformatorischen Geist, das freilich seine systematischen Voraussetzungen durchkreuzt[2]).

Von dieser Justification, dies ist der letzte noch zu besprechende Punkt, unterscheidet nun allerdings Osiander zuweilen die Erneuerung. Sie sei der Effekt der einwohnenden Gerechtigkeit, ihre Wirkung in dem Herzen und Leben des Gerechtfertigten, das Princip der Heiligung[3]). Allein in den Hauptstellen verbindet er beide doch so, daß der Unterschied sich sofort wieder aufhebt. Er schließt aus Galat. 3, 21, daß uns nichts gerecht machen könne, denn das da lebendig mache, und wiederum was uns lebendig mache, das mache uns wahrhaft gerecht. Und sind also Leben und Gerechtigkeit so gar in dem einen göttlichen Wesen unseres Herrn Jesu Christi vereinigt, daß auch die heil. Schrift nicht erklärt, ob das Leben aus der Gerechtigkeit oder die Gerechtigkeit aus dem Leben komme. Man kann also sagen, daß das Leben, welches kraft der Einwohnung Christi in uns ist, unsere Gerechtigkeit sei, denn es ist unmöglich, daß wir das göttliche Leben sollten in uns haben und es sollte doch nicht ein gerechtes Leben sein, oder daß wir Gottes Gerechtigkeit in uns haben, und sollten doch nicht leben, sondern noch in Sünden und Übertretungen tot sein[4]). Oder, Bekenntnis F3, wo „die Verneuerung des inwendigen Menschen, so durch die Wiedergeburt geschieht", mit zur Rechtfertigung gerechnet wird. Ebend.: „Das göttliche Wort (Wesen)

1) Vgl. oben S. 446.

2) Vgl. Ritschl, Rechtf. u. Verf. I, S. 246—47.

3) So in der Widerlegung Melanchthons.

4) Bekenntn. O3.

verneuert unsern alten Menschen ganz und gar, daß wir eine neue Kreatur werden". Disput. de just. th. 3: Justificare propria et primaria institutione significat: ex impio justum facere, hoc est mortuum ad vitam revocare. Noch signifikanter heißt es ein ander Mal: „Weil uns das Evangelium Gottes Wort, d. i. Christum selbst, unsern Heiland, also in Herz, Seel und Geist bringt, daß wir durch dasselbige erweckt, in Gott und aus Gott wieder leben, ja Gott selbst unser Leben ist, so erzeugt es seine Kraft weiter und rechfertigt uns auch, das ist, es macht uns gerecht eben und in aller Maße, wie es uns auch lebendig macht" [1]).

Auch an diesem Punkte durchschneidet also Osiander den Nerv der kirchlichen Lehre [2]). Indem er die Rechtfertigung mit dem Leben Christi in uns identificiert, nimmt er dem rechtfertigenden Glauben sein Objekt, das derselbe in dem stellvertretenden Gehorsam Christi hat und führt (ohne es zu wollen) zu der katholischen justitia infusa. Daher hier alle die vorhin S. 447 f. angeführten Instanzen wiederkehren. Aber nicht nur das. Er macht auch die Erneuerung oder Heiligung selbst, auf die er so großes Gewicht legt, unmöglich, denn diese erwächst in Wahrheit nur aus dem im Glauben angeeigneten Verdienst Christi, aus der Gewißheit der durch ihn uns erworbenen freien sündenvergebenden Gnade — stellt man diese hinter dem neuen Leben zurück, so hat man den Glauben um seine heiligende Kraft gebracht. Mag daher Osiander noch so viel von Mitsterben und Mitleben mit Christo reden (z. B. E2), es bleibt doch ein leeres Wort, während er ungerechter Weise die kirchliche Lehre fortwährend anklagt, „daß sie die Wiedergeburt und Heiligung von der Rechtfertigung hinweggeworfen habe".

Dies die bedeutendsten Argumente, die man dem berühmten

---

1) Immanenz des Wortes Christi, des göttlichen Samens, der göttlichen Natur Christi selbst besagt wesentlich dasselbe. F3b. Vgl. oben S. 444 f.

2) Sehr gut Frank a. a. O. II, 19: „Pantheismus, oder Vermischung göttlicher und menschlicher Natur, wie die Gegner Osianders klagten, ist dies nicht; aber ein Subjektivismus ist es, der den objektiven Heilsgrund der lutherischen Kirche bis in seine Tiefen zersprengt, ein Mysticismus, der den Christus für uns in den Christus in uns umsetzt und wider Willen das Bewußtsein der inhabitatio essentialis justitiae zur Basis des Friedens mit Gott macht".

Königberger Theologen entgegenstellte[1]). Sie thun klar genug dar, daß sein ganzes System, so sehr er es zu verdecken suchte, mit dem protestantischen Grundprincip in entschiedenem Widerspruch stand[2]).

b) Dasselbe gilt ohne Zweifel auch von der Theorie des Franziscus Stancarus, der in der Polemik gegen Osiander so sehr auf das entgegengesetzte Extrem geriet, daß er der Gottheit Christi die Teilnahme an dem Erlösungswerke absprach und die Rechtfertigung lediglich auf den von ihm als Mensch geleisteten Gehorsam gründete. Christus est nostra justitia tantum secundum humanam suam naturam, et non secundum divinam: diese These hatte er schon von Mantua, woher er 1551 nach Königsberg berufen worden war, mitgebracht. Sie ging auf eine uns bereits bekannte Stelle des Lombarden zurück[3]), für welchen Stancarus eine maßlose Bewunderung hegte[4]). Mit großer Heftigkeit hatte er sie sogleich in Königsberg geltend gemacht und dadurch den Widerspruch sowohl Osianders als seiner Gegner provociert; noch heftiger in Polen und Siebenbürgen, wohin er sich noch im folgenden Jahr begab. Melanchthon und Wigand schrieben gegen ihn. Selbst die schweizerischen Theologen (Bullinger, Martyr, Calvin) wurden mit in den Streit gezogen[5]). Die Gründe für seine Theorie entnahm er einer besonderen Verwendung des Begriffes Mittler: der Mittler

1) Außerdem machte man auf die vielen Widersprüche und Inconsequenzen aufmerksam. Censur der Theologen der Mark Brandenburg. L.

2) Über den äußern Verlauf der ganzen Controverse, das Auftreten der Landstände gegen Osiander, die vergeblichen Versuche des Herzogs, ihn zu halten, die Entsetzung und Zurückberufung Mörlins und die Aufstellung der repetitio corporis doctrinae christ. J. 1567, siehe Planck IV, 366 ff., der nach seiner Weise die ganze Controverse als einen auf Misverständnis beruhenden Wortstreit betrachtet.

3) Sent. L. III, dist. 19 G.: Christus mediator dicitur secundum humanitatem, non secundum divinitatem . . mediator est, in quantum homo est, non in quantum Deus.

4) Er pflegte zu sagen: plus valet unus Petrus Lombardus quam centum Lutheri, ducenti Melanchthones, trecenti Bullingeri etc.

5) Seine Hauptschriften sind: Apologia contra Osiandrum 1552, zwei Briefe an die Schweizer, de Trinitate et Mediatore 1561; die Gegenschriften: Melanchthons Responsio 1553, Wigand, Solutio argumentorum u. A. — Auszüge daraus bei Schlüsselburg Teil IX. Vgl. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten IV, 174 ff., Planck IV, 449 ff. und den Art. von H. Schmidt, PRE. XIV, 590 ff.

habe es nicht mit einem Einigen (Gotte) zu thun, sondern mit der Aussöhnung Gottes mit den Menschen. Ein Mittler stehe in der Mitte zwischen beiden. Niemand könne Mittler seiner selbst sein. Das wäre Christus, wenn er nach seiner Gottheit zwischen Gott und den Menschen Mittler sein sollte: Ergo Christus non est mediator secundum naturam divinam. Ebenso wird aus dem Axiom: Mediator est inter duos geschlossen: Ergo Deus non potest esse mediator, da Christus seiner Gottheit nach nur für die Menschheit den Mittler abgeben könnte. Um so weniger konnte Christus nach seiner Gottheit Mittler sein, da er als Mittler habe leiden und sterben müssen, was allein der menschlichen Natur zukomme, da er mit seinem Blut unsere Sünde abgewaschen, was wieder nur von seiner menschlichen Natur gelten könne[1]. Er scheint überhaupt von seinem abstrakten Gottesbegriff aus zu einer nestorianisierenden Christologie gelangt zu sein. Die Gottheit kann keine reale Verbindung mit der Menschheit eingehen, ihre absolute Unveränderlichkeit gestattet das nicht, jede Hineintragung menschlicher Willensakte und Werke in die Gottheit zerstört die Einheit der Trinität: Ergo filius Dei in propria sua natura divina quam cum Patre et Spiritu s. communem habet, non potest esse mediator, sed tantum secundum humanam (Schlüsselb. 277). Es liegt auf der Hand, daß diese Theorie, auf die Christologie angewendet, keine wahre Incarnation, keine persönliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo zuließ, vielmehr geradezu zum Nestorianismus zurückführte. Stancarus wollte freilich diese Consequenz nicht anerkennen: Excludo naturam divinam ab officio sacerdotii et mediationis Christi, sed non a persona ejus. Allein damit verwickelte er sich nur in eine neue unhaltbare Abstraktion, die von allen Seiten bekämpft wurde. Das Verhältnis blieb ein ganz äußerliches. Man hielt ihm entgegen, daß zu dem Werk der Vermittlung göttliche und menschliche Natur zusammenwirken müßten. Selbst die Schweizer, die ihm doch näher standen, desavouierten seine Theorie als nestorianisch.

Die Concordienformel hatte also hier nur einem bereits vor-

1) Schlüsselburg catalogus haereticorum IX p 233 234. 245. 244: Mediator debet mori. Sed Christus secundum divinam naturam non potest mori. Ergo Christus secundum divinam naturam non potest esse mediator.

handenen Consensus Ausdruck zu geben, und sie bringt die Lehre von der Gerechtigkeit zur Darstellung Art. III mit der ausgesprochenen Intention, „auf daß betrübte Herzen einen beständigen gewissen Trost haben, auch dem Verdienste Christi und der Gnaden Gottes seine gebührliche Ehre gegeben werde“ (S. 616).

1) Zunächst weist sie als die beiden gleichirrigen Extreme ab die Behauptung Osianders, daß Christus allein nach seiner göttlichen Natur, und die des Stancarus, daß er allein nach seiner menschlichen Natur unsere Gerechtigkeit sei; er ist es vielmehr secundum utramque naturam. Denn nur durch das Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Natur habe das Werk der Versöhnung und Erlösung der sündigen Menschheit vollbracht werden können[1]). Die Gerechtigkeit aber, durch welche wir mit Gott versöhnt und vor ihm gerecht werden, ist (nicht die wesentliche göttliche Gerechtigkeit [Heiligkeit] des Mittlers, sondern) der Gehorsam, den Christus als Gottmensch in seinem Leben, Leiden und Sterben für uns bewährte, sowie besonders der Gehorsam, vermöge dessen er das Gesetz erfüllt und damit der ewigen, unwandelbaren Gerechtigkeit Gottes Genüge gethan hat[2]).

Die Ausdrücke wechseln: obedientia et passio, obedientia, passio et resurrectio, unicum meritum Christi perfectissimaque obedientia, tota obedientia, totius personae perfectissima obedientia; aber der letztere ist der summarische, alle in sich zusammenfassende: perfectissima obedientia, qua Christus pro nobis legem implevit[3]).

2) Darauf hin wird dann der Begriff der Rechtfertigung selbst aufs schärfste bestimmt und abgegrenzt, teils durch Verweisung auf die älteren kirchlichen Bekenntnisse: a peccatis absolvere, justum reputare, pronuntiare (sensu forensi), näher durch die Bestimmung, daß die Rechtfertigung wesentlich besteht in der Zurechnung dieser Gerechtigkeit Christi an den Gläubigen. Denn dies ist der centrale Hauptpunkt, dem sich die übrigen Momente: remissio peccatorum, pronuntiatio sive adoptio in filios Dei, haereditas vitae aeternae subsumieren. Sie geht, auf den innern Zusammenhang hin angesehen, diesen der Rechtfertigung in-

1) III, Epit. S. 529. Sol. Decl. 622. 623.

2) Sol. Decl. 612. 613.

3) S. 616, 30. Vgl. Frank, Theol. der C.-F. II, S. 29 f.

härierenden Momenten voran und bildet die eigentliche Basis derselben¹). Das Mittel aber, „wodurch wir unserseits diese Gerechtigkeit und mit ihr Christum ergreifen, annehmen und uns zueignen, ist der Glaube", und zwar der Glaube allein, mit Ausschluß alles eigenen Verdienstes und Werkes, der Glaube, welcher sich ganz auf Christi Person und Werk gründet, deshalb das Correlat des „allein aus Gnaden" und selbst eine Wirkung des heiligen Geistes ist²). Mit dem allen präcisiert die Concordienformel nur, was bereits in dem älteren protestantischen Bekenntnis enthalten ist.

3) Um aber jedes noch etwa mögliche Misverständnis vollends zu beseitigen, begrenzt sie unseren Artikel gegen alles, was dem rechtfertigenden Glauben vorangeht und nachfolgt. Vorangeht ihm, und muß ihm vorangehen die aufrichtige Reue (contritio), nachfolgen muß ihm die Erneuerung, der neue Gehorsam mit seinen Werken, die beginnende Lebensgerechtigkeit. Keines von beiden darf in den Artikel von der Rechtfertigung eingemengt werden, sonst verliert er seine Reinheit und seine Trostkraft³). Darnach ist auch der Sprachgebrauch der Apologie, welche zuweilen Rechtfertigung

---

1) Epitome 528. Vgl. Solid. Decl. p. 612, 15: Ipsius obedientia.... nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus agendo et patiendo in vita et morte sua nostra causa patri suo coelesti praestitit, peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet, mit S. 611, § 4. S. 613, 17: Vocabulum justificationis in hoc negotio significat justum pronuntiare, a peccatis et aeternis suppliciis absolvere, propter justitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur. Ebend. 615, 25. Frank a. a. O. II, 51: „Dies ist der Begriff der justificatio, daß die Gerechtigkeit Christi, welche in seinem an der Menschen statt dem verletzten göttlichen Gesetze geleisteten Gehorsam besteht, dem einzelnen Menschen also zugesprochen werde, als habe er selbst geleistet, was Christus für ihn und an seiner statt. Damit hört für ihn die Schuldforderung des Gesetzes auf, giltig zu sein: remissio peccatorum; damit ist die Feindschaft des Menschen wider Gott und Gottes Zorn wider den Menschen aufgehoben: adoptio filiorum; damit ist, was als Bedingung der Seligkeit von Seiten des verletzten Gesetzes gefordert ward, erfüllt: haereditas vitae aeternae. Es versteht sich übrigens von selbst, daß mit dieser dogmatischen Fassung von justificatio nicht präjudiciert werde der eben so schrift- wie bekenntnismäßigen Gleichstellung mit absolutio a peccatis".

2) Epit. 528, § 3. 4. Sol. Decl. p. 612. 616, 31.

3) Sol. Decl. 614. 615, § 23—28.

und Erneuerung identificierte, zu deuten[1]). Keines von beiden darf ihm aber auch fehlen. Denn ohne vorangehende Reue wäre der Glaube eine Unwahrheit, ohne nachfolgende Erneuerung und gute Werke leeres Wort, ein totes Ding[2]).

So scharf also auf den Unterschied zu halten ist, so darf doch auch der innere Zusammenhang nicht übersehen werden, und will jener nicht als Scheidung gefaßt sein, „dermaßen daß ein wahrhaftiger Glaube unterweilen eine Zeit lang neben einem bösen Vorsatz sein und bestehen könnte, sondern es wird hiemit allein die (innere) Ordnung angezeiget, wie eines dem andern vorgehe oder nachfolge[3]), denn wie Luther sagt: Bene conveniunt et sunt connexa inseparabiliter fides et opera, sed sola fides est, quae apprehendit benedictionem sine operibus, et tamen nunquam est sola, nämlich nach dem Zusatz der Epitome, quin charitatem et spem semper secum habeat“ (S. 619, § 41). — Jenes ist eine Erklärung, die wir zu den trefflichsten zählen! Ebensowenig soll endlich mit der Aussage, daß die Einwohnung Gottes im Menschen durch den Glauben bedingt sei, geleugnet werden, daß der h. Geist auch schon zuvor die Buße und den Glauben im Herzen wirke

---

1) Sol. Decl. 613, § 18—20. Vgl. oben S. 379 ff.

2) Sol. Decl. 615, § 26. 27: quare vera et salvans fides in iis non est, qui contritione carent, et propositum in peccatis pergendi et perseverandi habent. Vera enim contritio praecedit, et fides justificans in iis est, qui vere, non ficte, poenitentiam agunt. Et caritas fructus est, qui veram fidem certissime et necessario sequitur. Qui enim non diligit, de eo recte judicari potest, quod non sit justificatus, sed quod adhuc in morte detineatur, aut rursus justitiam fidei amiserit. — Epit. 529: bona opera semper fidem justificantem sequi et una cum ea, si modo vera et viva fides est, certissime deprehendi. Fides enim vera nunquam sola est, quin caritatem et spem semper secum habeat.

3) Die Ordnung ist kurz so zusammengefaßt Sol. decl. S. 619, 41: primum in conversione per Spiritum sanctum fides ex auditu evangelii in nobis accenditur. Illa vero apprehendit gratiam Dei in Christo, qua persona justificatur. Quum vero persona jam est justificata, tum etiam per Spiritum sanctum renovatur et sanctificatur, ex ea vero renovatione et sanctificatione deinceps fructus, hoc est bona opera sequuntur. Et haec non ita divelluntur quasi vera fides aliquando et aliquamdiu st re possit cum malo proposito, sed ordine causarum et effectuum, antecedentium et consequentium ita distribuuntur.

(primum in conversione per spiritum s. fides . . . . accenditur). Es wird nur bezeugt, daß jene vollere Lebensgemeinschaft mit Gott der Rechtfertigung nicht vorangehe, wie Osiander will. Und das kann sie auch so wenig, daß sie vielmehr erst in und mit letzterer möglich wird. Denn „die Vergebung der Sünden und die gnädige Annehmung um Christi willen" macht erst den Menschen zum Objekt des göttlichen Wohlgefallens und setzt ihn in eine innere Stellung zu Gott, vermöge deren er für die volle und stetige Immanenz seines Geistes empfänglich wird. Und diese ist dann eine reale. (Vgl. den zu negierenden Satz: non ipsum Deum, sed tantum dona Dei in credentibus habitare. Epit. 530, 18). Nur, das wird auch hier wiederholt, nur erreicht sie in diesem Leben nie eine solche Reinheit und Höhe, daß der Mensch seinen Gnadenstand darauf gründen könnte. Die mit ihr beginnende Lebensgerechtigkeit (inchoatio novae obedientiae) soll und darf niemals als eine Ergänzung der Glaubensgerechtigkeit angesehen, nie ihr als ein zweiter Heilsgrund an die Seite gesetzt werden: der Glaube an Christi Person und Werk bleibt Anfang, Mittel und Ende unserer Gerechtigkeit vor Gott[1]).

Nur ein Punkt bedarf noch einer näheren Erörterung: die schon oben angedeutete Lehre von dem aktiven Gehorsam Christi. Die älteren protestantischen Bekenntnisse bezeichnen als den Erwerbungsgrund der Rechtfertigung das Leiden Christi (passio, mors), womit er die Strafe unserer Sünden getragen und der göttlichen (Straf-)Gerechtigkeit Genüge gethan habe[2]). Von einem stellvertretenden Thun im Unterschied vom Leiden, von einem aktiven Gehorsam im Unterschied von dem passiven reden sie nirgends aus-

1) S. D. 614, 23; 616, 32 und die S. 620 § 44 ff. als verwerflich bezeichneten Sätze: 1) quod dilectio nostra seu bona opera sint meritum vel causa nostrae coram Deo justificationis, aut ex toto aut saltem ex aliqua parte. 4) Quod justitia fidei coram Deo duabus partibus constet, remissione peccatorum, et renovatione seu sanctificatione. 5) Fidem justificare tantum initialiter, vel partialiter, vel principaliter, et novitatem vel caritatem nostram justificare etiam coram Deo vel completive, vel minus principaliter. 6) Credentes coram Deo justificari vel coram Deo justos esse simul et imputatione et inchoatione, vel partim imputatione justitiae Christi, partim inchoatione novae obedientiae.

2) S. oben S. 370 f.

drücklich. Nicht als ob sie jenen von diesem ausgeschlossen wissen wollten; sie stellen die Leistung Christi häufig unter den Gesichtspunkt der Gesetzeserfüllung, des Gehorsams, nämlich des Leidensgehorsams. So auch Melanchthon und Luther[1]). Osiander hatte, wie wir sahen, beide unterschieden, jedoch nur eine negative Wirkung (die redemtio) davon abgeleitet. In dem Streit mit ihm eigneten sich die lutherischen Theologen (die herzoglich sächsischen und die kurfürstlichen, vornehmlich Flacius und Menius) diese Unterscheidung an und hoben nun auch neben dem Leidensgehorsam den aktiven Gehorsam des Mittlers, neben dem Leiden sein Thun besonders hervor, um aus beiden zumal ihren Hauptsatz von dem stellvertretenden Gehorsam Christi, als dem objektiven Grunde nicht nur der redemtio, sondern auch der Rechtfertigung, zu erweisen. Sie gingen dabei von dem Begriff des göttlichen Gesetzes aus, welches der Ausdruck des heiligen Willens Gottes, als solcher die Norm für das Verhalten der persönlichen Kreatur ist, und schlechthin, um jeden Preis zum Vollzuge kommen muß: „es muß gehalten, erfüllt, bezahlt sein" (lex divina est immota, ideo legi satisfieri oportet)[2]). Dem Sünder gegenüber lautet die Forderung desselben: Strafe für die Verletzung des heiligen Gotteswillens und Leistung des völligen Gehorsams. Erst durch beides zumal geschieht dem Gesetze volles Genüge[3]). Christus hat daher aus heiliger Liebe zu dem verlorenen

---

1) Vgl. Thomasius, Bekenntnis der luth. Kirche von der Versöhnung, 1857, wo die Belege aus den Quellen. — Einige Male stellen jedoch auch schon Luther und Melanchthon beide Momente neben einander. Mel. C. R. XXIV, 216: utrumque nobis donatur, obedientia Christi et satisfactio. Sumus justi propter ipsum, imputata nobis ipsius justitia, quam praestitit in agendo et patiendo. Ebend. p. 242: implet legem pro nobis videlicet non tantum officiis legalibus et obedientia sua quae est plena ac perfecta, sed etiam recipiendo in se maledictionem et poenam, quam nos eramus meriti, ad placandum nobis patrem et ad nos liberandos a maledictione legis. Über Luthers Voraussetzungen s. Thomasius, Christologie Bd. II, S. 62 f.

2) Vgl. Frank a. a. O. II, S. 31 f.

3) Z. B. Flacius von der Gerechtigkeit D2ab: „Die wesentliche Gerechtigkeit Gottes . . . foddert von vns armen vngerechten vngehorsamen menschen zwey stück der Gerechtigkeit; das erste ist, das wir für die geschehene vbertretung vnd sünde Gotte volkömlich gnugthun; das ander, das wir darnach auch volkömlich seinem Gesetz mit

Geschlechte beides geleistet: die Strafe, die wir schuldeten, bezahlt, erlitten und den schuldigen Gehorsam gegen Gott und Menschen erzeigt — und so das Gesetz ganz und vollständig erfüllt[1]). Und zwar beides in Einem. Denn nicht so wollen die genannten Theologen das Verhältnis gedacht wissen, als ob das eine dieser Stücke vor dem andern zeitlich voran- oder äußerlich nebenherginge, sondern wie es Flacius ausdrückt: tota vita filii Dei tum obedientiae tum passionis nomine comprehendi potest; nam et obedientia fuit perpetua quaedam passio et passio perpetua obedientia, oder wie derselbe sagt: „In seinem Gehorsam ist ein stetig Leiden und im Leiden ein steter Gehorsam gewesen". Ebensowenig wollen sie die Wirkungen beider trennen, sodaß sie etwa, wie allerdings von einigen geschah, aus dem Leiden die Vergebung der Sünden, aus dem Gehorsam die Gerechtigkeit als besondere Frucht herleiten, vielmehr: nos, quum imputatio impletionis legis in remissione peccatorum contineatur quumque obedientia Christi sit quiddam cum passione ejus commixtum . . . . non volumus alterum ab altero divellere, sed utrique simul meritum Christi totiusque nostrae salutis effectum tribuere (Flacius, in der Refut. Os. 4)[2]).

herßen vnd wercken gehorsam sein . . . Wenn wir das der gestalt nicht vollbringen, drewet sie vns das ewige verdammnis". S. ferner die früher angeführten Stellen.

1) S. die Stellen aus Flacius und aus Menius oben.

2) Vgl. oben und die Nachweisungen bei Thomasius, Bek. v. der Vers. S. 66–69. Insbesondere ist hier zu beachten das weimarsche Gutachten Ela: „Dieses aber alles hat der Mitler Jhesus Christus für vns vnd vns zu gut auff einmal vnd zugleich miteinander ausgerichtet und vollendet, da er für vns vmb vnser Sünde willen gestorben ist. Denn weil er solchs nicht anders denn aus lauter reiner, gantz vollkommner Liebe gegen Gott, seinem himelischen Vater, desgleichen auch gegen vns armen Sündern gethan hat, so hat er auch mit solcher Liebe erstlich das gantze Gesetz für vns volkomlich erfület, welches nichts anders denn solche liebe fordert, welche Liebe auch des gantzen Gesetzes vollkomene erfüllung ist, wie der Herr Christus Matth. 22 zeuget, und St. Paulus zun Röm. 3 auch leret. . . . . Zum Andern ist derselbige gehorsam auch vnser warhafftige erlösung damit dem Göttlichen Gericht für vnsere Sünde gnugsamer abtrag geschehen, Gott gegen vns versünet vnd wir von der straffe des ewigen Todes vnd verdammnis erlöset worden sein, das er vns alle vnsere Sünde vergeben, seinen zorn gegen vns fallen lassen, vns zu Gnaden annemen vnd ewig selig machen wil.

Eben diese Auffassung, die seit der osiandrischen Controverse bereits in viele Kirchenordnungen und Separatbekenntnisse übergegangen war[1]), eignete sich nun auch die Concordienformel an, genau in der bezeichneten Formulierung. Sie extendiert den Gehorsam Christi, sowohl in Hinsicht seines Erleidens als der Erfüllung des Gesetzes, rückwärts und vorwärts über das ganze irdische Leben des Herrn von seiner Geburt an bis zum siegreichen Abschluß, faßt dann beide als die in jedem Moment sich durchdringenden Seiten des *einen* Gesammtgehorsams Christi zusammen, und betrachtet „*solchen ganzen Gehorsam, den er im Thun und Leiden, im Leben und Sterben für uns seinem himmlischen Vater geleistet*", als den Erwerbungsgrund unserer Versöhnung und Rechtfertigung. Mit ihm hat er die Gerechtigkeit beschafft, die dem Glauben zugerechnet wird. Obedientia illa Christi .... est perfectissima pro humano genere satisfactio et expiatio, qua aeternae et immutabili justitiae divinae, quae in lege revelata est, satis est factum[2]). Das alles bestimmende Princip

---

Inn Summa, dieweil der mitler Christus mit seinem gehorsam, den er seinen Himelischen Vater nach erforderung des Gesetzes bis in Tod am Creutz geleistet hat, *auff einmal zugleich zweyerley* ausgerichtet hat: erstlich, das er das gantz Gesetz für vns volkomlich erfüllet vnd die gerechtigkeit, so Gott fordert vnd für jhm gilt, auffgerichtet vnd vns erworben hat; zum andern, das er auch für vnsere sünde bezalt und gnug gethan, Gott den Vater vns versönet vnd vns von seinem zorn, von der straffe des ewigen todes vnd verdamnis erlöset vnd selig gemacht hat; darumb so wird auch solcher sein Gehorsam billich beyd vnser erlösung vnd gerechtigkeit genandt vnd gehalten. Vgl. Flacius, de justitia christiana 1563, c. 3; c. 4.

1) Vgl. *Thomasius* a. a. O. S. 72—79.

2) Sol. D. 613. 623, 57, vgl. Sol. D. 612, 14: Justitia illa, quae coram Deo fidei aut credentibus ex mera gratia imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Christi, quibus ille legi nostra causa satisfecit et peccata nostra expiavit. Quum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae) obnoxius, quia Dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (*non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam qua nostra causa sponte sese legi subjecit eamque obedientia illa sua implevit*) nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam (quam Christus agendo et patiendo, in vita et morte sua nostra causa Patri suo coelesti praestitit) peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet. Die

dieses ganzen Hergangs aber ist die freie, erbarmende Liebe Gottes in Christo zu der verlornen Menschheit.

Was die Concordienformel hiemit aussagt, bietet insofern nichts neues, als sie nur die in den älteren Confessionen und in dem Gemeinglauben der Kirche vorhandenen Momente zusammenfaßt [1]). Dennoch ist diese Betonung des aktiven Gehorsams und dessen organische Einordnung in den Leidensgehorsam eine wahre Bereicherung des Bekenntnisses. Denn damit wird erst der Begriff der Sühnung, im Unterschied von der Strafe, zur vollen Klarheit gebracht [2]). Es wird dem ganzen irdischen Leben Christi eine religiöse Bedeutung gesichert, die der mittelalterlichen Schätzung desselben als Anregung oder Beispiel überlegen ist.

Nebeneinanderstellung der obedientia activa et passiva a. a. O. ist keine Zertrennung, indem beide als Funktionen der gleichen einheitlichen Person betrachtet werden, z. B. Sol. decl. 623, 58. Vgl. auch die Ausführung desselben Menius, der beides zuweilen so scharf scheidet, in der Schrift von der Gerechtigkeit G4b. H1a: So sind es auch solche gnadenschetze (Erlösung, Versöhnung) welche allesampt der Mitler unser lieber herr Jhesus Christus mit einem werck vnd auff einmal zugleich erworben hat, nemlich da er sich am Creutz für vns vmb vnser sünden willen geopfert, sein unschüldiges blut dafür vergossen und sein leib in todt gegeben hat. Denn damit hat er für vnsere sünde gnug gethan vnd vns von der straff des ewigen tods, so wir verdienet hatten, erlöset vnd frey gemacht Vnd weil er solchs alles aus lauter vollkommener reiner lieb vnd hertzlichem Gehorsam gegen seinem ewigen himelischen Vater, der jm solchs befolhen vnd aufferlegt, item aus vnermeßlicher vnd vnaussprechlicher liebe gegen vns arme sünder . . . gethan hat, hat er damit nicht allein vns von der straff vnd verdamnis, die wir mit vnsern vbertrettungen verdienet hatten, erlöset vnd die vergebung erworben, sondern er hat auch mit solchem gehorsam als nemlich mit der vollkommenen liebe, so er gegen Gott vnd vns armen menschen erzeiget, das gantze Gesetze, darunter jhn Gott von vnsertwegen gethan hat, gantz vollkömmlich erfüllet, vnd mit solcher erfüllung die gerechtigkeit, so Gott im gesetz von allen menschen fordert die auch für Gott gilt . . . . vns erlangt, dadurch denn Gott versünet ist, seinen zorn fallen, die Sünde vergeben, von der straff des ewigen todes, hellen vnd verdamnis loß machen, die gerechtigkeit damit Christus das Gesetz für vns erfüllet hat, vns zurechnen umb seinen willen zu gnaden annehmen, das ewig leben geben vnd selig machen wil".

1) S. oben S. 461.

2) Von Melanchthon bereits angedeutet in dem Satze: in poena, quae debet esse placatio, oportet punienti tribui laudem justitiae. Enarr. in symb. Nic. C. Ref. XXIII, 339.

Zweites Stadium.

Der majoristische und der synergistische Streit.

Die zweite Reihe der dogmatischen Bewegungen innerhalb der lutherischen Kirche schloß sich an das Interim an und fällt mit dem Gegensatz der lutherischen und melanchthonischen Schule zusammen. Damit verhält es sich so: Melanchthon hatte in der zweiten Hälfte seines Lebens sich dem anfänglichen Einfluß Luthers auf ihn mehr und mehr entzogen und wich in der Fassung einzelner Lehren, insbesondere der vom Abendmahl, von ihm ab. Schon bald nach dem Jahre 1531/32 gab er einige Grundbestimmungen derselben, die er früher selbst gelehrt und vertreten hatte, allmählich auf. Auch in der Lehre de servo arbitrio schlug er einen andern Weg ein. Allein der Differenz über diese einzelnen Artikel lag eine tiefere, principielle zu Grunde, die sich aus der Eigentümlichkeit beider Männer, welche die göttliche Vorsehung zu gegenseitiger Ergänzung neben einander gestellt hatte, erklärt. Luther war eine urkräftige, geistesgewaltige Natur, ein ganzer Mann, ein Charakter im vollsten Sinn des Wortes, als Christ durchdrungen von der Plerophorie des selbstgewissesten Glaubens. Was Luther aus Gottes Wort als Wahrheit erkannt hatte, das predigte und verteidigte er mit rücksichtsloser Energie, derb, schlagend, ohne Ansehen der Person — auch der höchsten Autoriäten — sei es gegen Papst oder gegen Erasmus. Dem zu zart organisierten, humanistisch fein gebildeten Melanchthon mit seiner ἐπιείκεια war dies oft anstößig und bedenklich gewesen. Schon bei dem Streit Luthers mit Erasmus hatte er es in den Briefen ad familiares häufig geklagt, laut und offen aber nicht ausgesprochen. Luther legte den größten Nachdruck auf die Reinheit und Bestimmtheit des Lehrbegriffs und suchte denselben, nachdem einmal der Bruch mit den Romanisten und den Schweizern vollzogen war, möglichst scharf und gegensätzlich abzugrenzen. Melanchthon dagegen huldigte gewissen unionistischen Neigungen, obgleich auch er den Wert der reinen Lehre wohl zu schätzen gewußt hat. Er wünschte jenes schon vermöge der ihm eigenen Liebe zum Frieden und zur Eintracht, die einen Grundzug seines Charakters bildete, und er wünschte es um so viel mehr, als er sich in die Thatsache des Bruchs mit ihnen nicht recht finden

konnte und sich insbesondere in der Abendmahlslehre jener vermittelnden Fassung, welche Butzer in Straßburg vertrat, zuneigte. Wie er in der Theologie es nicht zu einem in sich zusammenhängenden System gebracht hat, sondern sich bei den einzelnen Loci beruhigte, so nahm er innerlich keine ganz sichere Stellung zu den großen Gegensätzen, um die es sich handelte, ein. Ein gewisses zaghaftes Schwanken begleitete ihn sein ganzes Leben hindurch, man kann sagen, er hat nie ganz mit sich abgeschlossen[1]). Dazu kommt, daß Melanchthon sich von vornherein an Luthers Glaubenskraft aufgerichtet und sich ihm persönlich eng angeschlossen hatte als an eine übermächtige Autorität. Diese Abhängigkeit wurde ihm mit der Zeit selbst lästig, er fühlte seine Eigenart dadurch beengt, ohne daß er es wagte, sie selbständig und offen geltend zu machen[2]). Unter diesen Umständen trat allmählich eine gewisse Entfremdung ein. Sie wuchs, als seine Abweichung in der Abendmahlslehre mehr hervortrat oder seine Lehre hier doch einen zweifelhaften Charakter annahm. Luther sprach sich im Kreise der Freunde misbilligend darüber aus, auch der Kurfürst äußerte sich bedenklich, und Melanchthon zog sich verdrossen darüber zurück[3]). Schon fürchtete man einen offenen Bruch. Aber Luther ließ sich nie verleiten, die alte Freundschaft zu Melanchthon und die großen Verdienste dieses seines Mitarbeiters um das Werk der Reformation zu vergessen. Er trug es schweigend. Bis zu seinem Tode kam es zu keinem öffentlichen Dissiduum. Melanchthon galt neben ihm als der praeceptor Germaniae. Doch hatte sich bereits in einigen Kreisen ein gewisses Mistrauen gegen ihn angesetzt.

Anders nach Luthers Tod (1546). Noch im Jahre seines Abscheidens folgte der schmalkaldische Krieg mit seinem für die Protestanten so unglücklichen Ausgang, und das augsburger Interim, durch welches die kaiserliche Politik die kirchlichen Dinge in Deutschland ordnen, d. h. die Herrschaft des Katholicismus wiederherstellen wollte. Für uns hat nur das sog. leipziger Interim Interesse[4]).

1) S. PRE. IX, 491 ff. 500 f.

2) Vgl. den Brief Melanchthons an Camerarius vom J. 1537 und an Carlowitz, J. 1549 (C. R. III, 339. VI, 880).

3) Preger, Flacius Illyricus u. s. Zeit, Bd. I, 30 ff.

4) Vgl. Bieck, Das dreifache Interim, Leipzig 1721, woselbst S. 361 ff. der Text des leipziger Interims abgedruckt ist.

Es war der Versuch des Kurfürsten Moritz, eine Modifikation des augsburgischen seinem Lande aufzudrängen, um sich mit den kaiserlichen Forderungen abzufinden. In den Verhandlungen darüber hatte sich Melanchthon mit seinen Schülern, den wittenberger Theologen, zu Geständnissen herbeigelassen, welche, wenn sie auch aus der Lage der Dinge in gewissem Sinn erklärlich waren, doch nach keiner Seite hin sich rechtfertigen lassen. Es war in den Artikeln, über die man sich zu Pegau mit den katholischen Bischöfen vereinbart hatte, die protestantische Lehre von der Rechtfertigung zwar nicht gerade verleugnet, aber doch ihrer eigentümlichen Bestimmtheit so sehr entkleidet und der Gegensatz, in dem sie zu der römischen steht, so abgeschwächt, daß sie selbst jenen katholischen Bischöfen ganz annehmbar erscheinen konnte. War doch das Schibboleth des protestantischen Bekenntnisses, das sola fide, aufgegeben und in den Begriff der Rechtfertigung, obwohl man sie in die Vergebung der Sünden setzte, doch zugleich die justitia infusa eingelassen. Die kursächsischen Theologen hatten zwar die, ohnehin zweideutige, Deutung hinzugefügt: justitia infusa, — non tamen hoc sensu, quod persona propter haec remissionem peccatorum habeat vel quod persona in judicio Dei sine peccato sit, sed quod Deo haec inchoata et imbecillis obedientia . . . propter Christum . . . placeat. Als aber die katholischen Bischöfe gesagt wissen wollten: quod homo per spiritum s. renovatus hanc justitiam opere efficere possit, da verstanden sich jene dazu, beide Sätze mit einander zu vereinigen[1]), und so entstand die Formel: „Es werden auch die Tugenden und gute Werk in solchen Versöhnten Gerechtigkeit genennet, wie oben von der eingegebenen Gerechtigkeit gemeldet, doch nicht in diesem Verstande, daß darum die Person Vergebung der Sünde habe oder daß die Person in Gottes Gericht ohne Sünde sei, sondern daß der Mensch durch den heil. Geist erneuert und die Gerechtigkeit mit dem Werk vollbringen kann, und daß Gott ihm diesen schwachen angefangenen Gehorsam in dieser elenden gebrechlichen Natur um seines Sohns willen in den Gläubigen will gefallen lassen"[2]). — Es wird ferner der Glaube unter die christlichen Tugenden gesetzt, was ganz auf die scholastische Lehre zurückführt, ja es wird die Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit offen

1) Planck IV, S. 132. Preger a. a. O. I, S. 52.

2) Bieck a. a. O. S. 372.

ausgesprochen: „wie nun dies wahrhaftige Erkennen (Christi) in uns leuchten muß, also ist gewißlich wahr, daß diese Tugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung und andere in uns sein müssen und zur Seligkeit nötig seien" [1]). Selbst die semipelagianische Theorie vom Verhältnis der menschlichen Freiheit zu den göttlichen Gnadenwirkungen ist wenigstens angedeutet: „Gott ziehe den Menschen also daß sein Wille auch mitwirket" [2]); lauter Sätze, in die man ungeachtet der angehängten Cautelen den Sinn der katholischen Doktrin unschwer hineinlegen konnte. Nimmt man hinzu, daß in diesem Interim von der „wahren christlichen Kirche, die im heil. Geist versammelt" erklärt wird, was sie „in Glaubens Sachen erkennet, ordnet und lehret, das soll man auch lehren und predigen, wie sie denn wider die heil. Schrift nichts ordnen soll noch kann", ferner daß die bischöfliche Jurisdiktion wiederhergestellt war, ohne weitere Bestimmung als die ganz allgemeine, „die ihr bischöflich Amt nach Gottes Befehl ausrichten", daß der größere Teil der schon abgeschafften Ceremonien für wieder annehmbar erklärt ward, Firmung, Ölung, kanonische Gesänge, Lichter, Gefäße, Läuten, ja fast der ganze Ritus der alten Messe, Fasten, Feiertage, sogar das Fronleichnamsfest u. s. w. [3]) —, so wird man die tiefe Bewegung begreifen, die es in der ganzen lutherischen Kirche erregte. Man wird es natürlich finden, daß man darin eine unverzeihliche Nachgiebigkeit, ja einen Verrat an der Kirche erblickte, insbesondere gegenüber den 400 Geistlichen, welche damals teils ins Gefängnis geworfen waren, teils von Amt und Haus vertrieben in Deutschland umherirrten, weil sie die Annahme des augsburgischen Interims abgelehnt hatten. Und nicht minder wird man es natürlich finden, daß sich bei allen dem Bekenntnis treu Gebliebenen, namentlich bei den Flüchtlingen in Magdeburg und in den norddeutschen Städten ein Argwohn gegen die Theologen festsetzte, die zu jenem Überein-

1) Bieck S. 375.

2) Bieck S. 362 f.: Wiewohl Gott den Menschen nicht gerecht macht durch Verdienst eigener Wercke, die der Mensch thut, sondern aus Barmherzigkeit, umsonst, ohne unser Verdienst, daß der Ruhm nicht unser sey, sondern Christi, durch welches Verdienst allein werden wir von den Sünden erlöset und gerecht gemacht: Gleichwohl würcket der barmhertzige Gott nicht also mit den Menschen, wie mit einem Plock, sondern zeucht ihn also, daß sein Wille auch mit würcket, so er in verständigen Jahren ist.

3) A. a. O. S. 377. 378 380 ff.

kommen geraten hatten, gegen die wittenbergische Hochschule und gegen das Haupt derselben, Melanchthon. Während nun die einen, wie die hamburgischen, märkischen, fränkischen Geistlichen, sich mit ihrem Bedenken schriftlich an Melanchthon wandten, dessen zaghafte Antwort sie nicht beruhigen konnte, griffen andere das Interim mit entschlossener Heftigkeit an. Voran Matthias Flacius. Er hatte noch in Wittenberg sich wiederholt persönlich und schriftlich an Melanchthon und die dortigen Theologen gewendet, und sie beschworen, sich den drohenden Neuerungen zu widersetzen, war dann in mehreren anonymen Schriften gegen das geplante leipziger Interim aufgetreten, um die öffentliche Meinung zum entschlossenen Widerstand dagegen zu stimmen und, nach Einführung desselben, nicht ohne Urlaub von Wittenberg genommen zu haben, nach der noch freien Reichsstadt Magdeburg gegangen, weil ihm die Lage der Dinge in Sachsen unerträglich geworden war. Dort fanden sich auch Nik. v. Amsdorf, Wigand, Judex, Gallus, Westphal und andere Flüchtlinge zusammen. In Gemeinschaft mit ihnen setzte er den Kampf gegen das Interim energisch fort und vermittelte Druck und Verbreitung der zahlreichen, von dort ausgehenden Gegenschriften [1]).

Man nennt diese lange und heftige Controverse den adiaphoristischen Streit, weil es sich da vornehmlich um die „Ceremonien" handelt, welche unter dem Namen der Mitteldinge in dem leipziger Interim zugelassen worden waren. Die kurfürstlichen Theologen suchten sich durch die Erwägung zu rechtfertigen, daß wenn nur anders die Lehre und Sakramentsverwaltung rein bleibe, zur Vermeidung drohender Gefahren und um der Schwachen willen in gleichgiltigen Dingen lieber etwas nachzugeben als der Bestand der Kirche aufs Spiel zu setzen sei. Die Gegner gingen von der scharfen Unterscheidung der Augustana zwischen „göttlicher Heilsordnung und freien menschlichen Traditionen" aus,

1) Die bedeutendsten sind das Gutachten des hamburger Ministeriums 1549 (bei Schlüsselburg XIII, 657), Flacius, Apologia ad Scholam Wittebergensem 1549 (deutsch „Entschuldigung"), und Melanchthons Antwort; Flacius, de veris et falsis adiaphoris 1549 (bei Schlüsselburg XIII, 154 ff.); außerdem eine ganze Reihe von Gutachten verschiedener Ministerien und Theologen. Von Seite der Kurfürstlichen: Expositio eorum, quae theol. academ. Wittemb. de rebus ad religionem pertinentibus monuerint 1559.

bestimmten die Grenze des Erlaubten nach dem Zweck, „daß alles ordentlich, ehrbarlich und zur Erbauung geschehe", und nach dem Grundsatze: nihil est ἀδιάφορον in casu confessionis et scandali, und kamen von da aus zu dem Schlusse, daß die im Kurfürstentum zugestandenen dem bezeichneten Zweck nicht nur nicht entsprechen, sondern das protestantische Princip verdunkeln, — die evangelische Freiheit gefährden, das Gewissen und die Bekenntnispflicht verletzen. Gerade in ihnen, die ja dort als göttlich gebotene gelten, liege der Nerv der römischen Irrtümer, ihre Wiederaufnahme habe den Zweck, die „päpstliche Religion" unter der Hand wieder einzuführen, und erwecke den Schein, als ob man mit ihr einstimme, während sie andererseits unzählige Evangelische in ihrem Glauben unsicher und irre mache[1]). Man wird die Wahrheit dieser Argumente nicht bestreiten können. Übrigens handelte es sich in dem adiaphoristischen Streit nicht blos um diesen einen Punkt, sondern um alle die damit in Verbindung stehenden Lehren von dem rechtfertigenden Glauben, von den guten Werken u. s. w., es handelte sich überhaupt um die Frage nach dem Bekenntnis, um die Notwendigkeit einer forma sanae doctrinae gegenüber den Zweideutigkeiten des Interim[2]).

Auf so leidenschaftliche und zum Teil unwürdige Weise der Kampf nun auch von Flacius und seinen Genossen geführt wurde, so muß man doch zugestehen, daß er ein zur Aufrechthaltung der protestantischen Principien und zur Wahrung der Reinheit der lutherischen Lehre notwendiger war. Er hat jedenfalls dazu gedient, den Widerstand gegen das Interim in weiten Kreisen zu stärken, die Durchführung desselben aufzuhalten, den Schwankenden das Gewissen zu schärfen und das lutherische Bewußtsein wach zu erhalten. — Durch die politischen Bewegungen des Jahres 1552 und durch den augsburger Religionsfrieden war nur für die evangelische Kirche die drohende Gefahr beseitigt, allein die Spannung der Gemüter und die Besorgnis um die Reinerhaltung der Lehre währte fort. Das bisherige Verhalten der kurfürstlichen Theologen war in zu lebendiger Erinnerung geblieben, als daß nicht die Gegner des Interims, deren Häupter jetzt an die neue Universität Jena

1) Vgl. Preger a. a. O. I, S. 142—204.

2) So stellt es auch die bedeutendste Schrift: Bedenken der Städte Lübeck, Hamburg, Lüneburg, von Aepinus, 1549, dar.

berufen worden waren, diese Besorgnis fortwährend genährt haben sollten. So spann sich denn eine Reihe von Controversen an, durch die sich der Gegensatz zwischen der streng lutherischen und der melanchthonischen Richtung fortsetzte, aber auch in einzelnen Punkten aufs Extrem trieb.

Die bedeutendsten derselben sind die Streitigkeiten über die Notwendigkeit der guten Werke und über das Verhältnis der menschlichen Willensthätigkeit zu den göttlichen Gnadenwirkungen.

I. Der majoristische Streit.

I. Das Verhältnis der guten Werke zu dem rechtfertigenden Glauben hat schon die Augustana Art. VI, XX und deren Apologie mit großer Klarheit bestimmt. Es war die Fundamental-Unterscheidungslehre des ganzen Bekenntnisses, „daß der Mensch gerecht werde ohne Werk und Verdienst", daß also die Werke aus dem Artikel von der Rechtfertigung völlig ausgeschlossen bleiben müssen, während sie dagegen in dem Artikel von den Früchten des Glaubens, oder, wie man sich ausdrückte, in dem de nova obedientia, ihre richtige und notwendige Stelle finden. Wobei jedoch zu bemerken, daß man die Ausdrücke: der Glaube macht gerecht, und er macht selig; er erlangt die Rechtfertigung, und er erlangt das ewige Leben (die vita aeterna, salus aeterna) für gleichbedeutend brauchte.

Es hatte daher Melanchthons Behandlung der guten Werke schon Aufsehen erregt. Der Pfarrer Cordatus in Niemegk behauptete (1536), Melanchthon hätte gelehrt, gute Werke seien in articulo justificationis die causa sine qua non. Melanchthon konnte sich rechtfertigen, da er nur gelehrt hatte, daß durch die Rechtfertigung aus Gnaden unsere contritio nicht ausgeschlossen sei, vielmehr condicio sine qua non dabei sei, weil ohne jene es zum rechtfertigenden Glauben nicht kommen könne[1]). Melanchthons Meinung über die Frage nach dem Verhältnis der Werke zur Rechtfertigung liegt in der zweiten Bearbeitung der Loci von 1535 deutlich vor. Die Gerechtigkeit der guten Werke oder des Ge-

1) Vgl. Walch, Relig.-Streit. innerhalb der luth. Kirche I, 100. Köstlin, Luthers Leben II, S. 455 ff. Herrlinger, Theol. Melanchthons S. 31 ff.

wissens oder unser Gehorsam muß der Versöhnung mit Gott und der Rechtfertigung notwendig folgen. Non datur vita aeterna propter dignitatem bonorum operum, sed gratis propter Christum. Et tamen bona opera ita necessaria sunt ad vitam aeternam, quia sequi reconciliationem necessario debent[1]). Weit bedenklicher erschienen natürlich solche Sätze im Interim, wo sie sich wie eine Concession an die römische Gegenlehre ausnahmen, und daher bereits mit Recht bekämpft worden waren.

a) Um so größeres Befremden mußte es erregen, daß Georg Major, Professor in Wittenberg und zeitweiliger Superintendent der mansfelder Diöcese hier unmittelbar nach dem Interim, im Jahre 1552, mit der Behauptung auftrat: „Das bekenne ich aber . . ., daß gute Werke zur Seligkeit nötig sind; und sage öffentlich mit klaren deutlichen Worten, daß niemand durch böse Werke selig werde, und daß auch niemand ohne gute Werke selig werde, und sage mehr, daß wer anders lehret, auch ein Engel vom Himmel, der sei verflucht"[2]). Diese Sätze, die er zunächst in einer Verteidigungsschrift gegen Amsdorf aussprach, und die auch sofort allgemeinen Widerspruch fanden[3]), brachte er sogleich auch auf die Kanzel, und zwar mit der heftigsten Polemik gegen die Flacianer; ja er verteidigte und entwickelte sie alsbald noch näher in einem „Sermon von der Bekehrung Pauli", den er, ohnerachtet der dringenden Abmahnung der mansfelder Geistlichkeit, veröffentlichte[4]). Hier retraktiert oder bestimmt er jene Proposition näher dahin, daß zwar gute Werke nicht die Rechtfertigung verdienen, welche vielmehr allein durch den Glauben erlangt werde[5]), aber als Früchte des Glaubens seien sie allerdings notwendig zur Seligkeit, nämlich ad retinendam salutem. „Wenn du nun also, heißt es hier,

---

1) C. R. XXI, 429.

2) S. Salig I, 639. Schlüsselburg, Cat. Haer. VII, 30.

3) Amsdorf, Flacius, Nic. Gallus schrieben noch im J. 1552 dagegen, die hamburger und die lübecker Geistlichkeit und viele andere in den folgenden Jahren. S. überhaupt Schlüsselburg Teil VII. Planck, Bd. IV, S. 469 ff. Frank, Theol. d. C.-F. II, S. 158 ff. PRE. IX, 156 ff. Preger, Flacius Bd. I, S. 354 ff.

4) S. Schlüsselburg VII, 297, den Bericht Wigands.

5) Er hatte das auch bereits in der Antwort an Amsdorf angedeutet: denn es unmöglich ist, daß ein Mensch wahren Glauben und nicht zugleich allerlei gute Werke habe.

allein durch den Glauben gerechtfertigt und ein Kind und Erbe Gottes geworden bist und nun Christus durch den heil. Geist, durch den Glauben in dir wohnet, alsdann sind dir die guten Werke nicht die Seligkeit zu erlangen (die du aus Gnaden ohne Werke allein durch den Glauben allbereits hast), sondern um die Seligkeit zu behalten und nicht wieder zu verlieren, so hoch von nöten, daß, da du sie nicht thust, es ein gewisses Zeichen ist, daß dein Glaube tot und falsch, gefärbt und eine erdichtete Opinion ist"; ferner, in demselben Zusammenhang: „Unsre guten Werke sind nicht allein allhie auf Erden, sondern auch vor Gott im Himmel von nöten, auf daß wir dafür die herrliche Belohnung und Vergeltung des ewigen Lebens und die Seligkeit empfahen". Statt des Ausdrucks gute Werke braucht er ebendaselbst auch den andern: Erneuerung, neuer Gehorsam, der in Werken steht, neues Leben, und sagt demnach: „das neue Leben, welches in guten Werken steht, ist den Gläubigen nötig zur Seligkeit"[1]). Aber er sagt es so,

1) Planck IV, S. 481; Schlüsselburg VII, S. 50. 52. 345. Ganz dasselbe in seinem Bekenntnis von dem Artikel der Justifikation, Wittb. 1558, A3a: „Darumb wird uns im Euangelio vergebung geschenckt vnd gerechtigkeit zugerechnet, on vnser verdienst vmb Christus willen. — — — A4b: Auf das wir nu solchen großen schatz, so wir aus barmhertzigkeit Gottes one alle vnsere werck und verdinst umb Jesu Christi . . willen allein durch Glauben entpfangen (Gerechtigkeit und Erbschaft des ewigen Lebens), nicht widerumb verlieren vnd Schiffbruch daran leiden, ist von nöten, das man im Glauben, angefangner bussfertigkeit vnd gehorsam gegen Gott und beweisung der guten werck bis ans ende des Lebens verharre. Ebend. B2a: das die gute werck, so Gott geboten vnd der newe gehorsam den Gleubigen vnd kindern Gottes gegen Gott irem Vater zur seligkeit nötig sind, nicht dieselbige dadurch zu verdienen (welche sie allbereit . . . . aus Gnaden allein durch den Glauben haben), sondern als wirckung des warhafftigen Glaubens vnd des heiligen Geists vnd als früchte der gerechtigkeit vnd widergeburt, welche dem Glauben folgen müssen, vnd one welche die als ein guter Bawm one gute früchte, die, so warhafftig gerecht vnd new geborn, nicht sein können noch sollen". — In seinem späteren Testament 1570 versichert er den Satz bona opera sunt necessaria ad salutem aufgeben zu wollen, um die Streitigkeiten und Irrungen zu meiden, sodann aber wiederholt er, was immer seine Meinung gewesen, daß nämlich die Werke nicht als Verdienste der Grund der Gerechtigkeit und Seligkeit seien. Diese Aussagen weichen nicht ab von dem, was er früher gelehrt hatte. Schon 1558 in dem „Bekennt. v. Art. der Justif." hat übrigens Major sich

daß er dabei nicht nur die gegenteilige Lehre fortwährend mit der größten Heftigkeit bekämpft, sondern zugleich Vergebung der Sünden und Erneuerung als die beiden Faktoren der Seligkeit bezeichnet, oder auch die Rechtfertigung, die er mit der Seligkeit identificiert, in diesem Leben unvollendet sein läßt: „Seligkeit in diesem Leben ist Vergebung der Sünden und angefangene Verneuerung zum Bilde Gottes, item Gerechtigkeit, heiliger Geist und ewiges Leben" [1]).

Dasselbe ist auch im wesentlichen die Lehre des Superintendenten zu Gotha, Justus Menius, der seit 1554 als Verteidiger Majors auftrat, und deshalb als Vertreter der nämlichen Richtung bezeichnet wird. Denn auch er will den Satz, daß gute Werke zur Seligkeit notwendig seien, zwar nicht auf dem Gebiete der Rechtfertigung, wohl aber auf dem des neuen Gehorsams gelten lassen, nämlich als notwendige Frucht des Glaubens, ad salutem retinendam, oder, wie er sich später ausdrückte, ad non amittendam salutem [2]). Wie er dies meint, ersieht man am klarsten aus folgenden Äußerungen: „Allein durch den Glauben an Christum wird man für Gott gerecht und selig. Warum? Darum daß man durch den Glauben empfähet erstlich Vergebung der Sünden und die Gerechtigkeit oder Gehorsam Christi, damit er das Gesetz erfüllet hat für uns, darnach, daß man auch empfähet den heiligen Geist, der die Gerechtigkeit, im Gesetz erfordert, in uns auch ausrichtet und erfüllet, hier in diesem Leben anfänglich und im künftigen vollkömmlich"; ferner: „Es ist ja gewiß daß neuer Gehorsam gegen Gott und neues Leben in Gerechtigkeit und Hei-

---

erboten, den incriminierten Satz nicht mehr anzuwenden. Preger I, S. 396. Vgl. Frank a. a. O. II, S. 168.

1) Bei Schlüsselburg VII, 455. 44. Vgl. die Stelle aus seiner Dispos. Epist. ad Rom (bei Schlüsselburg S. 348): Duplex salvificatio seu justificatio est: una in hac vita, altera in aeterna; quae in hac vita est salvificatio, constat primo remissione peccatorum et imputatione justitiae, secundo donatione et renovatione spiritus sancti et spe vitae aeternae, gratis propter Christum donandae. Haec salvificatio et justificatio tantum est inchoata et imperfecta, quia in iis, qui fide justificati et salvati sunt, manet adhuc peccatum. — — Sic per fidem et sp. s. coepimus quidem justificari, sanctificari et salvari, nondum tamen perfecte justi et salvi sumus; reliquum igitur est, ut perfecte justi et salvi fiamus.

2) Salig III, 46 ff.

ligkeit in diesem Leben angefangen und im künftigen vollendet, sei auch nötig zur Seligkeit; und so man nach erlangter Vergebung wider das Gewissen sündige, daß man dadurch verliere Leben und Seligkeit[1]). — Und ganz auf dieselbe Ausdrucksweise zog sich auch Major später zurück. (S. oben).

---

1) Verantwortung Justi Menii auf Matth. Flacii Illyrici giftige vnd unwarhafftige Verleumbdung. Wittemb. 1557. N4. Vergl. auch die Stellen aus seiner Bereitung zum seligen Sterben 1556: „Der heilige Geist fange in den Gläubigen Gerechtigkeit und Leben an, welcher Anfang in diesem Leben . . ., zwar ganz schwach und unvollkommen, aber doch zur Seligkeit vonnöten sei (bei Planck IV, 516); insbesondere aus der Schrift: Justi Menii Kurtzer Beschaid, . . . auff den Vortrab Fla. Illyrici. Wittemb. 1557 B3b: „Dann Christus hat vns freilich mit seinem tewren Blut darumb nicht erlöst, das wir in allerley Sünden vnd lastern . . . beharren sollen, sondern das wir vielmehr durch Busse dauon abstehen vns bekeren vnd, nachdem wir erlöst und vorsünet sind durch Christum, Gott in gerechtigkeit und heiligkeit . . . loben vnd dienen sollen . . . Vnd ist vnmüglich, das der rechten Glauben haben vnd dadurch bey Gott in gnaden leben vnd selig sein könne, der one Busse vnd warhafftige Bekerung in seinen Sünden und Gottlosem Wesen beharret.

Dann alle die, so aus gnaden durch den glauben an Christum fur Gott gerecht, versünet vnd selig werden, müssen gewislich auch bekeret, geheiliget und verneweret werden. Denn der Glaub lesset den Menschen nicht, wie er jn findet, sondern empfehet warhafftig den Heiligen Geist, der jn vernewert vnd heiliget, das er gar ein newer vnd heiliger mensch werd, der new hertz, sinne, mut vnd ein gantz newes leben vnd wesen kriege. Dis, sage ich, mus geschehen vnd geschicht gewislich in allen, die warhafftigen Glauben haben, dadurch sie für Gott gerecht vnd selig werden. Geschicht es aber nicht, so ist gewislich auch kein rechter Glaube nicht da, weder Christus, Gottes Gnade, Heil noch Seligkeit.

Darumb ist es eine offenberliche verfelschung vnd vnleidliche Corruptela des Euangelii, da man den Artickel von der heiligung, darinnen gelart wird von vernewerung oder newem gehorsam, welchen der heilig Geist in gleubigen wirckt, durch den Artickel von der rechtfertigung auffheben vnd furwenden wil, als seien sie widereinander vnd nicht beide gleich nötig denen, so selig werden, welche müssen nicht allein gerechtfertiget, das ist der sünden los und gerecht werden durch die vergebung vnd zurechnung oder Imputation des gehorsams Christi, sondern müssen auch durch den heiligen Geist an jrem gantzen wesen vernewert vnd geheiliget werden, das die Sünde im warhafftig abgetödet vnd ausgefeget und warhafftige gerechtigkeit in inen vom heiligen Geist erschaffen, in diesem Leben angefangen vnd im künfftigen volendet

Hieraus ergibt sich nun das richtige Urteil über beide Männer und ihre Schule. Der Satz: gute Werke sind nötig zur Seligkeit ist von Major sowenig als von Menius im katholischen Sinn gemeint. Dagegen hat sich der erstere schon in der Antwort an Amsdorf genügend verwahrt, indem er ausdrücklich erklärt, er rede von guten Werken nur als von den Früchten des rechtfertigenden Glaubens, „welche dem Glauben folgen müssen", wie der gute Baum nicht ohne gute Früchte bleiben kann, und insofern ist ihm von den Gegnern durch die Beschuldigung des Papismus Unrecht geschehen[1]). Ebenso verwirft Menius entschieden jene Proposition auf dem Gebiet der Rechtfertigung, will sie jedoch auf dem des neuen Gehorsams nicht schlechthin verdammen, ob er wohl seinerseits, weil sie unverständlich, lieber ganz von ihr absieht und statt dessen den Ausdruck Erneuerung, nova obedientia braucht[2]). Die Tendenz beider geht also nicht dahin, dem Glauben die alleinrechtfertigende Kraft abzusprechen, sondern die Notwendigkeit der dem Glauben entsprießenden Erneuerung und guten Werke geltend zu machen; um den innigen, unauflöslichen Zusammenhang zwischen dem Glauben und dem neuen Leben ist es ihnen zu thun — und zwar im Gegensatz zu einer Zurücksetzung und Vernachlässigung dieser Seite der christlichen Heilsordnung. Denn, sagt Major schon am Schluß des Sermons von der Bekehrung Pauli: „Solcher Verführer sind zu dieser Zeit viele, welche immer schreien: der Glaube macht allein gerecht und gehören die Seligkeit zu erlangen gar keine guten Werke", und noch bestimmter Menius: „es gebe unter den Protestanten eine Partei (Antinomer u. s. w.), welche dem Artikel von der Heiligung dermaßen widerfechten, wie die Papisten und Wiedertäufer dem Artikel von der

---

werde. Ebendaselbst: Es sei die Erneuerung von nöten, damit man die erlangte Seligkeit nicht wieder verliere".

1) Vgl. Majors Bekenntnis B2a.

2) Vergl. Justi Menii Bericht der bittern Warheit, Wittemberg 1558. D3a: „dann ob gleich . . gesatzt, das denen, so aus lauter gnaden, on zuthun aller werck allein durch den Glauben selig worden, vernewerung oder newer Gehorsam von nöten sey, damit sie in der erlangten seligkeit bleiben, vnd sie nicht durch sünde widerumb verlieren, so ist es doch je ein ander Ding in der geschenckten seligkeit bleiben vnd bestehen vnd die seligkeit durch verdienst erlangen oder erwerben."

Rechtfertigung gethan, wie man auch sonst vor Augen sehe, wie jedermann gläubig und Christen sein wollen, und ihrer doch so wenig gesehen werden, die sich durch den heil. Geist regieren lassen. Er erinnert dabei an die, obschon unbegründete Beschuldigung Osianders, als lehrten die Prediger von der Gerechtigkeit des Glaubens so gar faul und kalt Ding, daß die Leute Gottes Gnade, Vergebung der Sünde und ewiges Leben erlangen könnten, ob sie gleich ohne alle Bekehrung und Besserung blieben: derhalben habe er, Menius, es für seine Pflicht gehalten, neben dem Artikel von der Rechtfertigung auch den von der Heiligung, Verneuerung des h. Geistes oder neuem Gehorsam desto viel fleißiger und emsiger zu treiben. Und dieser Richtung gegenüber befinden sich beide Männer entschieden im Recht. Es ist eine wesentliche Seite der evangelischen Wahrheit, die sie mit ihrer Schule vertreten [1]).

Dennoch fehlte es ihr nicht an Gegnern. Nicht nur Flacius und die Jenenser, die meisten Ministerien der lutherischen Kirche verwarfen die Proposition Majors, zunächst und mit Recht deshalb, weil sie der Ausdruck für die katholische Gegenlehre, die Negation des protestantischen Princips sei [2]); so wie sie laute, mache sie immer die Werke zur Mitbedingung der Rechtfertigung und Seligkeit. Und anders gefaßt, habe sie wenigstens keinen Sinn mehr. Denn es sei eine völlige Confusion zu sagen: einmal, daß

1) Aber darin thaten sie ihren theologischen Gegnern unrecht, wenn sie dieselben, insbesondere den Flacius solcher Vernachlässigung der Lehre von der Heiligung und den guten Werken beschuldigten. Es ist geradezu unwahr, was Menius von Flacius sagt: Er lehre, daß ein Sünder wohl könne durch den Glauben vor Gott gerecht und selig werden, ob er gleich vom heil. Geist nicht erneuert, sondern ohne alle Bekehrung ein Sünder und gottlos bliebe, wie er zuvor im Unglauben gewesen ist. Dies ist eine von den schlimmen Consequenzmachereien, wie man sie sich damals auf beiden Seiten erlaubte, eine Methode, die ja leider bis heute in der Theologie nicht ausgestorben ist. Deshalb sollten sich diejenigen hüten die alten Streiter der Kirche zu schelten, die sich selbst ihrer Sünden teilhaftig machen.

2) Vgl. z. B. Amsdorf bei Schlüsselburg VII, 210: Derhalben sag ich Niclas von Ambsdorff daß wer die Wort, wie sie dastehen, lehret vnnd prediget, die Werck seyn nötig zur Seligkeit, der ist ein Pelagianer, Mammeluck vnd ein verläugner Christi vnd hat eben denselben Geist, darauß Dr. Mensing vnd Witzel wieder D. Martinum heiliger Gedechtniß geschrieben haben, das gute Werck zur Seligkeit von nöten seyn.

dem Glauben, der allein gerecht und selig macht, gute Werke folgen müßten, und sodann: sie seien notwendig zur Seligkeit, weil der Glaube, der allein selig macht, sich durch gute Werke beweisen müsse[1]). So falle die Proposition Majors, wenn sie anders einen Sinn haben solle, doch immer in den Artikel von der Justifikation und alteriere dessen Reinheit, „sie sei ein saurer Essig, der den süßen Honiggeschmack des Evangeliums verderbe". In diesem Zusammenhang ist sie mit Recht allgemein verworfen, aber auch weder von Major noch von Menius, wie wir sahen, behauptet worden.

Indessen selbst in dem von ihnen festgehaltenen Sinne, der Erhaltung des Gnadenstandes und der Seligkeit, sei sie anstößig. Auch in dieser Fassung gefährde die Proposition das sola fide. Denn hienach ruhe, wenn auch nicht das Zustandekommen der Rechtfertigung und des Gnadenstandes, doch der Fortbestand des dadurch begründeten Verhältnisses nicht auf dem Glauben allein, sondern auf dem Glauben und dem neuen Gehorsam zugleich. Die Seligkeit des Menschen habe immer noch zwei Faktoren: das Gnadenwerk Gottes durch Christum für uns, und das Werk des Geistes in uns; das Vertrauen auf jenes, und den Gehorsam gegen dieses. Der Glaube gebe im Fortgang des christlichen Lebens seine principielle Bedeutung zwar nicht ganz ab an die Heiligung, aber er teile sie mit ihr, und verliere sie dadurch doch. Gegen dieses Nebeneinander erhob man auch sofort den nachdrücklichsten Protest. Wie man es auch deute, es führe doch immer wieder auf die römischen Irrtümer zurück, es erinnere an die fides formata der Scholastiker, es widerspreche der Schrift, welche sowohl Anfang als Fortgang und Ende des Heils dem Glauben vindiciere, und schmälere die Gewißheit der Verheißung: si enim fundamentum salutis aliqua ex parte, quantulacunque ea sit, in nostra opera recumbat, incerta erit promissio. Es verkleinere die Herrlichkeit der freien Gnade und wirke also zerstörend auf den Artikel von der Justifikation zurück. Das durch diese begründete Verhältnis bleibe stets der Grund des Gnadenstandes. Sobald man auch nur teilweise die Seligkeit auf Eigenes baue, verliere man Christum und falle aus der Gnade. Nicht blos für den Anfang, auch für den

---

1) Flacius, wider den Evangelisten des h. Chorrocks (1553) C., das Hamburger Bedenken b. Schlüsselb. VII, 594.

ganzen Verlauf des christlichen Lebens behalte das nisi propter fidem seine volle Geltung. — Auch auf die praktischen Consequenzen jener Lehre wies man hin: sie lasse angefochtene, über die Sünden betrübte Gemüter zu keiner Ruhe kommen. Sie nehme insbesondere dem, der noch in der letzten Stunde Christum im Glauben ergreifen wolle, allen Trost hinweg, und stärke nach der andern Seite das Vertrauen auf das eigene Thun; der Widerspruch mit Luther liege ohnehin am Tage. — An Major rügte man überdies die Vermischung der Begriffe justificatio und renovatio, sowie die Behauptung von einer justitia fidei inchoata, welche der Vollkommenheit der Gerechtigkeit Christi, die uns im Glauben zugerechnet wird, zu nahe trete[1]).

Mit dieser Kritik ist der Fehler der bezeichneten Auffassung aufgedeckt. Er liegt weniger in der Sache. als in der Form, darin nämlich, daß die ganz richtige Thesis von der Unzertrennlichkeit des Glaubens und der Werke zu einer Schlußfolgerung verwendet wird, welche, einseitig entwickelt, das protestantische Grundprincip selbst gefährdet. Nicht daß die Verteidiger derselben es wollten — aber ihre Cautelen reichten nicht aus, um die Gefahr zu beseitigen, wie denn ihre ganze Darstellung an mannigfachen Unklarheiten und Ungenauigkeiten leidet. Dasselbe gilt auch von den Gegnern. Einzelne von ihnen kamen von der gleichfalls richtigen und bekenntnismäßigen Thesis aus: opera bona sequuntur justificationem, dahin, das Verhältnis beider zu äußerlich, nämlich statt eines in jedem Moment unzertrennlichen Zusammenseins, es als ein zeitlich-successives zu fassen und so die klassischen Stellen Luthers von der Immanenz derselben im Glauben[2]) zu gefährden. So z. B. Joach. Westphal: durchaus wahr ist es, daß der rechtfertigende Glaube allein ist ohne Werke, verum non ita sola justificat nec ita sola est, ut p e r p e t u o sit et maneat sola. Denn der wahre Glaube, welcher rechtfertigt, operatur s u o tempore et l o c o per dilectionem und auf die Gerechtigkeit des Glaubens f o l g e n gute Werke, wie auf die Ursache die Wirkung[3]). Ebenso Mörlin und die herzoglichen Theologen, welche den Satz von der necessitas praesen-

---

1) Vgl. die verschiedenen Gegenschriften bei Schlüsselb. VII, 162 ff. 173. 534 ff. 572–592.

2) S. oben S. 384 ff.

3) Epist. J. Westphali, 1569, bei Schlüsselburg VII, 183.

tiae bonorum operum in articulo justificationis ohne Weiteres abweisen[1]). —

Soviel machte sich jedoch in der Kirche allgemein geltend, daß die Proposition von der Notwendigkeit des neuen Gehorsams und der guten Werke zur Seligkeit, bedenklich und irreleitend sei. Auch Melanchthon hat sie verworfen: „Wiewohl nun diese Propositio festzuhalten ist: nova obedientia est necessaria, so wollen wir gleichwohl diese Worte: ad salutem nicht daran hängen, weil dieser Anhang gedeutet wird auf das meritum oder Verdienst und würde die Lehre von der Gnade verdunkelt; denn dieses bleibt wahr, daß der Mensch vor Gott gerecht und Erbe der ewigen Seligkeit sei aus Gnaden um des Herrn Christi willen, allein durch den Glauben an ihn"[2]).

b) Mit dem Bisherigen haben wir jedoch erst das eine Stadium dieser Controverse beschrieben, es folgt als Anhang ein zweites, in welchem die vorhin bezeichnete Unklarheit der Gegner Majors und damit der andern Seite des Gegensatzes noch entschiedener hervortritt.

Es geschah dies an demselben Punkte, an dem man Majors und Menius' Lehre verwarf, auf der sogenannten Synode zu Eisenach im J. 1556, welche in die Geschichte des antinomistischen Streites eingreift. Denn wenn man hier zur Erklärung der richtigen Proposition: Sola fides justificat et salvat in principio, medio et fine, hinzufügte: „Wiewohl es wahr ist, daß gratia und donum per gratiam nicht können getrennt werden, sondern allzeit bei einander sein, so ist doch die Gabe des heil. Geistes nicht ein Stück oder Teil, viel weniger eine Mitursache der Justifikation, sondern ist ein Anhang, Folge und Zugabe der Gnaden"[3]): so liegt offenbar diesen letzten Ausdrücken eine ganz äußerliche Auf-

---

1) Schlüsselb. VII, 100.

2) So im Frankfurter Receß (1558) C. R IX, 498 f. Vgl. Melanchthons Gutachten an den Senat zu Nordhausen VIII, 410 f.; ferner Artikel zu Worms gestellt 1557, a. a. O. IX, 405 f. und ebend. 474: „Doch ist in dieser Confession dieser Anhang nicht dazu gesetzt: ad salutem, damit nicht der päpstische Verstand daraus genommen würde, daß gute Werke Verdienst der Seligkeit sein sollten".

3) Die Beschlüsse dieser Synode finden sich in des Flacius Schrift de voce et re fidei (1563) S. 199; die Geschichte bei Salig III, 419 ff.

fassung des Verhältnisses zwischen der Rechtfertigung und den Gnadenwirkungen des heil. Geistes zu Grunde, ein bloßes Nacheinander beider, welches nicht minder irrig ist als jenes Nebeneinander. Und ähnliche Äußerungen finden wir auch sonst. So sagt Flacius: Gott wohne nur in den bereits Gerechtfertigten, des heil. Geistes Einwohnung aber sei der Anfang der Erneuerung: quare instauratio aut renovatio est prorsus res separata a justificatione[1]), ja dem Melanchthon soll einer auf sein Bedenken geantwortet haben: Deus non curat opera.

Indessen blieb man hiebei nicht stehen. Die genannte Synode hatte bestimmt, daß der Satz: gute Werke sind nötig zur Seligkeit, auf dem Gebiete des Gesetzes abstractive oder de idea richtig sei und daher, obwohl misverständlich, doch toleriert werden könne[2]). Dagegen erhoben sofort Amsdorf und mit ihm einige erfurter und nordhauser Geistliche, wie wir bereits oben sahen, den hartnäckigsten Widerspruch: das Gesetz, auch an sich betrachtet, habe gar keine Beziehung auf die Seligkeit des Menschen, enthalte keine Verheißung des ewigen Lebens, — selbst dann nicht, wenn es vollkommen erfüllt werde. Sein Amt sei lediglich die Sünde aufdecken, strafen, verdammen; mithin könne auch nicht gesagt werden, daß der Mensch durch Gehorsam gegen das Gesetz oder durch gute Werke jemals die Seligkeit hätte erlangen können. Die Schriftstelle: „thue das, so wirst du leben", beziehe sich blos auf das äußere, irdische Leben. — Seine Spitze aber erreichte dieser Antinomismus in der berüchtigten Proposition des alten Amsdorf: daß gute Werke zur Seligkeit schädlich seien (1559). Er will damit freilich nur sagen, was niemand leugnete, sie seien schädlich, sofern man sie als verdienstlich ansehe oder sofern man das Vertrauen auf sie gründe. Und nur in einem ähnlichen Sinne hatten die Nordhauser demselben beigestimmt. Auch sie beabsichtigten keineswegs die Notwendigkeit der guten Werke zu leugnen; sie behaupteten sie vielmehr aufs bestimmteste, aber so, daß sie von dieser Notwendigkeit

1) Flacius a. a. O. de Justificatione 182. Hienach wäre unbegreiflich, wie der Glaube Werk des heil. Geistes sein könne, was doch Flacius selbst 152 ff. ausführt. Indessen ist diese Äußerung eine vereinzelte; an andern Orten entwickelt er das Verhältnis richtig.

2) „Denn das Gesetz, wie es an ihm selber ist, fordert nicht nur solchen Gehorsam, sondern verheißt auch denen, die ihn haben, das Leben."

alles Gesetzliche schlechterdings ausgeschlossen wissen wollten. Nicht weil sie Gott im Gesetz gebietet, sondern lediglich als Früchte des Glaubens, als freie Äußerungen der Liebe und Dankbarkeit für die empfangene Gnade sind sie nötig, ad ostendendam et testificandam remissionem debiti gratuitam [1]) — und für die Bezeichnung dieses Verhältnisses der Freiheit dünkten ihnen überhaupt die Ausdrücke necessitas und debitum nicht recht passend; sie sahen darin einen gesetzlichen Zwang. Die Freiheit vom Gesetz drohte auszuschlagen in die Zügellosigkeit, welche jede feste Gottesordnung verwirft. Mehrere verwarfen jene Ausdrücke deshalb ganz, ja einige gingen so weit zu behaupten, ein Mensch könne den wahren Glauben behalten, auch wenn er wider das Gesetz mit Wissen und Wollen sündige. Andere wohl noch weiter [2]). So entstand nicht nur der Schein, als ob gute Werke für die Gläubigen etwas ganz willkürliches wären: die Unterscheidung zwischen Glauben und Werken schlug ihnen zur völligen Scheidung, und damit zur Herabsetzung der Werke aus [3]).

Wir werden sohin von dieser ganzen Richtung sagen dürfen:

1) So Poach in einem Briefe bei Schlüsselburg IV, 343.

2) Bis zu welchen Extremen diese Antinomisten fortgingen, sieht man aus dem angeführten Gutachten Melanchthons an den Senat zu Nordhausen vom 13. Januar 1555. Corp. Ref. VIII, 411: „Etliche wollen diese Rede nicht dulden: gute Werke sind nötig; oder also: man muß gute Werke thun; wollen diese zwei Wörter necessitas und debitum nicht haben und stund der Hofprediger (Agrikola) derselbigen Zeit und spielet mit dem Worte muß: das Muß ist versalzen; verstund necessarium und debitum für erzwungen durch Furcht der Strafe, und redete hohe Wort, wie gute Werke ohne Gesetz kämen. So doch necessarium und debitum nicht erstlich heißet extortum coactione, sondern die ewige und unwandelbare Ordnung göttlicher Weisheit und der Herr Christus und Paulus selbst diese Wort necessarium und debitum brauchen. — Ein andrer sagt: dem Glauben wären gute Werk schädlicher denn böse Werk. Darnach kamen Doktor Jäckel und Naogeorgius, die rissen das Loch noch weiter auf und verstunden die Proposition sola fide justificamur also: es behielte ein Mensch den Glauben und heiligen Geist, wenn er gleich wider Gottes Gesetz wissentlich thäte . . . . nahmen weg den Unterscheid der tötlichen Sünde und der bösen Neigung in Heiligen“. Vgl. IX, 473 f.

3) Sie sagen das selbst in einem Schreiben an die eisenachsche Synode, sie schieden die Lehre vom Glauben und guten Werken so fern als Himmel und Erde von einander, Salig III, 57.

auch sie vertritt ein Moment der evangelischen Wahrheit, allein sie hält es so einseitig fest, daß sie darüber den Zusammenhang mit der andern verliert und eben dadurch kommt sie mit der kirchlichen Lehre, welche beide Momente in ihrer Zusammengehörigkeit anerkennt, in Widerspruch. Und das ist ihre Unwahrheit und ihr Unrecht.

Es erhob sich sofort von allen Seiten her gegen sie der nachdrücklichste Widerspruch. Die wittenbergische Schule bekämpfte sie mit Entrüstung und namentlich gebührt Melanchthon das Verdienst, zu ihrer Überwindung wesentlich beigetragen zu haben. Er macht auf ihren Widerspruch gegen die Schrift und auf die Gefahr, die für die Sittlichkeit darin liege, auf den Libertinismus, zu dem sie führe, aufmerksam: est igitur barbarica impietas fingere, non esse necessariam hanc obedientiam, sed esse concessam licentiam omittendi eam. Er nennt das eine offene Lüge, „eine öffentliche Gotteslästerung". Dagegen betont er die Notwendigkeit des neuen Gehorsams und der guten Werke aufs stärkste: Retinemus igitur hanc propositionem et hanc formam loquendi: „Bona opera sunt necessaria" et recte declaramus, non quod sint merita remissionis culpae et poenae aeternae, sed quia divino ordine homo debet obedientiam[1]). Diese Notwendigkeit bestimmt er dann näher, teils als eine innere, im Wesen des rechtfertigenden Glaubens begründete, teils als eine necessitas ordinis, als ein debitum. In ersterer Beziehung hebt er, jenes äußerliche Nacheinander bekämpfend, hervor, daß die Rechtfertigung nicht ohne die Bekehrung eintreten könne, welche selbst schon eine Wirkung des heil. Geistes sei und deshalb eo ipso den Anfang der Erneuerung in sich schließe, daß der Glaube seiner Natur nach ein neues Licht und Leben im Herzen entzünde, mithin niemals ohne innere Früchte, denen dann auch die äußeren folgen müssen, sei; „die beiden Sätze sola fide justificamur und fides non est sola sind beide gleich recht und gleicherweise festzuhalten". In der andern Beziehung sagt er: Neuer Gehorsam ist nötig und neuen Gehorsam sind wir schuldig eben darum, daß es ist Gottes unwandelbare Ordnung, daß die vernünftige Kreatur Gott gehorsam sei, und dazu geschaffen und jetzt wiedergeboren ist, daß sie ihm gleichförmig werde", wie der Apostel schreibt: debitores sumus Dei, non carnis. Aber Melanch-

1) C. Ref. IX, 370. 474.

thon verwahrt dieses debitum gegen die antinomistische Deutung, als wäre damit ein durch Furcht und Schrecken gewirkter Zwang gemeint. Die feste göttliche Ordnung des Sittengesetzes ist es. Es steht aber keineswegs in des Gläubigen Belieben, ob er solchen Gehorsam leisten wolle, oder nicht. Es ist seine heilige Schuldigkeit. Aber er übt sie nicht aus Zwang, sondern getrieben von der Liebe. Dabei ist es Melanchthon wohl „zufrieden, daß man nicht daran hänget ad salutem", welches misverständlich und leicht auf die Vorstellung von einer Verdienstlichkeit der Werke führen kann [2]). „Denn diese Deutung ist zu fliehen: gute Werke sind Verdienst der Seligkeit, und muß der Glaub und Trost fest allein auf dem Herrn Christo stehen, daß wir gewißlich durch ihn allein propter eum et per eum, haben Vergebung der Sünden, Zurechnung der Gerechtigkeit, heiligen Geist und Erbschaft der ewigen Seligkeit. Dieses Fundament ist gewiß" [1]). So Melanchthon, und in derselben Weise, ja fast mit denselben Worten, hat hernach seine Schule diese Verhältnisse entwickelt und in öffentlichen Schriften dargelegt [2]). Sie

---

1) A. a. OO. vgl. VIII, 412. IX, 396. 405 ff. 497 ff. 621 ff. 474. XXI, 762 ff. Vgl. S. 483 Anm. 2.

2) C. R. VIII, 412.

3) Insbesondere in dem: Endlicher Bericht vnd Erklerung der Theologen beider Vniversiteten Leipzig und Wittemberg 1570 Bb3a: Wie wir aber leren, das allein durch den Glauben die wolthaten Christi empfangen werden, also müssen vnd sollen wir auch für vnd für dieses leren, das die Empfahung der gnaden Gottes vnd des verdiensts Christi durch den Glauben nicht anders geschehe, denn in warer bekerung zu Gott vnd hertzlicher erkentnis der sünde. Denn wiewol ein anders ist bekerung zu Gott, ein anders die gnedige annemung vnd versehung bey Gott oder die zurechnung der gerechtigkeit vnd des gehorsams Christi, so ist doch unleugbar, das in allen, welche gerecht für Gott werden, mus zugleich die bekerung zu Gott sein; denn Gott hat in seinem Eide beides gefasset, das diese bekerung nötig sey vnd das man Vergebung gleuben sol. So war, als ich lebe (spricht er), wil ich nicht, das der Sünder sterbe, sondern das er bekeret werde vnd lebe.

Ib. b: Ferner leren wir auch, das dis die Göttliche vnwandelbare Warheit sey, das in dem hertzen, welchs vergebung der Sünden durch den Glauben empfehet, zugleich der heilige Geist wircke bestendigen trost vnd leben, vnd erwecke alle tugenden, mehre den Glauben, Zuversicht vnd Hoffnung, zünde an die Liebe, treibe zu rechter Anruffung vnd zu guten Wercken vnd das es gantz vnmüglich sey, das der glaube sein könne in einem hertzen, das

ist darin, dem von ihr bestrittenen Irrtum gegenüber, offenbar im Recht, auch darin, daß sie unter den guten Werken nicht blos einzelne äußerliche Akte, sondern die ganze innere und äußere Lebensbethätigung des Glaubens verstanden wissen will.

Nur darf man hiebei nicht übersehen, daß auch die streng lutherische Richtung oder, wie man zu sagen beliebt, die Flacianer, jene Irrtümer bekämpft, sogar zuerst bekämpft hat[1]). Denn noch im Jahre 1556 traten Flacius, Gallus, insbesondere J. Mörlin, später Chemnitz und viele andere gegen die Erfurter auf, und hoben in ihrer Polemik neben den ethischen auch die dogmatischen Consequenzen hervor, zu denen jene Lehrweise führe[2]), so jedoch, daß sie

---

in Sünden wider Gewissen beharret vnd nicht einen guten fürsatz hat, Gott zu gehorsamen vnd nach seinem willen zu leben . . .

Vnd dieweil hieher gehöret vnd nicht kan noch sol ausgelassen werden die Lere von guten Wercken, leren wir, das nötig sey der newe Gehorsam vnd ein gut Gewissen nach den zehen Geboten vnd derselben erklerung in der Apostel schrifften gnugsam ausgedruckt. Denn dieses ist Gottes vnwandelbarer ewiger Wille, das jme alle vernünfftige Creaturen sollen gehorsam sein. Vnd dazu hat er seinen Son Jhesus Christus gesand, auff das er vns widerumb in diesen gehorsam bringe.

Ib. 4a: Wiewol nu etliche diese Wort Nöthig, schuldiger gehorsam, nicht leiden wollen, vnd sprechen, es sein Gesetzwörter, welche sie heißen zwang durch furcht, als wenn einer abgeschreckt wird, nicht zu stelen, dieweil er den Galgen fürchtet, so ist doch dieser verstand in diesen worten frembde vnd vngereimet; denn Nötig vnd schülbig heist die Göttliche, ewige, vnwandelbare Weisheit, gerechtigkeit vnd ordnung, das die vernünfftige Creatur Gott gehorsam sey, wie sie auch dazu erschaffen ist. Vnd brauchen dieses Wort Schülbig sein, Christus vnd S. Paulus. Luce 17: Wir haben gethan, was wir zu thun schülbig waren. Rom. 8: Wir sind schülbig nicht nach dem Fleisch zu leben.

Auch so jemand, der in Gottes gnaden gewesen ist, wider sein Gewissen handelt, der betrübet den heiligen Geist, verleuret Gnade und Gerechtigkeit, leidet schiffbruch am Glauben vnd fellet widerumb in Gottes zorn vnd in ewige Straff, wo die Bekerung nicht wider folget.

1) Es ist deshalb durchaus irrig, wenn man diese Controverse als einen Kampf zwischen der melanchthonischen Schule und der des Flacius bezeichnet. Vielmehr stritten hier beide wider dieselben Irrtümer, eine jede in ihrer Weise. Und in der Concordienformel ist die wittenbergische so gut zu ihrem Recht gekommen, als die andere (s. unten).

2) Die Summa ihrer Argumentation findet sich in der Sententia Wigandi et Illyrici de scripto Synodi Isenacensis 1556.

auch das Wahre daran nicht verkannten: Postremo etiam dicendum est de illa propositione: bona opera esse perniciosa ad salutem. Quando enim nude et truncatim ita ponitur, sicut simpliciter non est falsa, sed secundum quid, ita simpliciter non est vera, sed secundum aliquid. Non est autem in ecclesia ludendum hujusmodi ambiguis paradoxis, quae longa circuitione, operosa et sollicita interpretatione vix possunt ita declarari, ut aures piae non offendantur. Die Notwendigkeit des neuen Gehorsams, als der Frucht des Glaubens, haben sie nicht minder als die Wittenberger anerkannt und aus der Natur des Glaubens entwickelt[1]). Nur legen sie das größere Gewicht darauf, daß diese Notwendigkeit keine äußere, sondern der innere und freie Drang des durch den Glauben wiedergeborenen Herzens sei und lehnen noch stärker als jene jede Mitwirkung der Werke zur Rechtfertigung und Seligkeit ab.

Dies war der Stand der Dinge etwa um das Jahr 1570[2]). Man sieht, es hat sich unerachtet der noch bestehenden Differenzen ein Consensus in der Hauptsache herausgestellt. Man ist gegenseitig im Grundprincip einig, man hat die Extreme, die auf beiden Seiten hervorgetreten sind, aufgegeben, man erkennt auf der einen Seite die Notwendigkeit der guten Werke an, während man auf der andern die necessitas ad salutem fallen läßt.

Die Concordienformel Art. IV constatiert daher zunächst die Punkte, über welche gegenseitiger Consensus bestand: 1) daß es Gottes Wille und Ordnung sei, daß die Gläubigen in guten Werken wandeln, daß gute Werke aber nicht solche sind, die sich ein jeder selbst erdenke, sondern solche, die Gott in seinem Wort geboten habe; 2) daß solche Werke nur von denen geschehen, deren Person durch den Glauben mit Gott versöhnt und durch den heiligen Geist erneuert sei; 3) daß die Werke Gotte gefallen, sofern und weil die Person ihm angenehm ist; 4) daß „der recht guten und Gott wohlgefälligen Werke Mutter und Ursprung der Glaube“ sei. Sol. Decl. 625. 626.

Sodann verwirft sie als gleich irrig sowohl den Satz (Majors) von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit, als den

---

1) Vgl. bei Schlüsselb. VII, 572 ff. 603. 615. 617 ff.

2) Auf das Altenburger Kollegium vom J. 68 und 69 gehen wir hier nicht ein, weil es die Sache um keinen Schritt weiter gebracht hat.

amsdorfschen von ihrer Schädlichkeit: jenen, weil und sofern er, in den Artikel von der Rechtfertigung gezogen, die Grundwahrheit de sola fide justificante zerstöre[1]); diesen weil er, so wie er lautet, falsch und ärgerlich sei und dadurch Zucht und Ehrbarkeit geschwächt werde. Tiefer eingehend verwirft sie sowohl den epikurischen Wahn, als könne Glaube und empfangene Gerechtigkeit mit vorsätzlichen Sünden zusammen bestehen oder durch böse Werke nicht wieder verloren gehen (627, 15. 630), als auch die Meinung, daß der Glaube zwar im Anfang die Gerechtigkeit und Seligkeit ergreife, hernach aber sein Amt an die Werke übergebe, daß dieselbigen hinfürder den Glauben, die empfangene Gerechtigkeit und Seligkeit erhalten müßten (Menius Sol. D. 631, 34). Es sind also in articulo justificationis et salvationis (d. h. da wo es sich um den Akt, um das Wesen handelt[2]), die guten Werke völlig auszuschließen. Es muß das paulinische χωρὶς ἔργων, das δωρεάν schlechthin gehalten werden. (S. D. 628. 629).

Dagegen läßt sich ihre Lehre in folgende positive Sätze zusammenfassen: 1) daß der Glaube das eigentliche und einige Mittel ist, wodurch die Gerechtigkeit und Seligkeit nicht allein empfangen, sondern auch vor Gott erhalten werde: Es „giebet Paulus, Röm. 5, dem Glauben nicht allein den Eingang zur Gnaden, sondern auch, daß wir in der Gnade stehen und uns rühmen der zukünftigen Herrlichkeit, das ist Anfang, Mittel und Ende giebet er alles dem Glauben allein"; 2) daß gute Werke notwendig dem Glauben und der Rechtfertigung folgen, item, daß gute Werke notwendige Früchte des Glaubens sind, welcher ohne sie ein toter Glaube oder bloßer Wahn sei (S. D. 631. 627, 14. 15); 3) daß der Glaube, der allein den Segen ergreift, ohne die Werke, doch nimmer und zu keiner Zeit allein sola sei[3]). In allem dem kann sie sich auf Luther berufen (S. 626).

---

1) Mit der Bemerkung S. 627. 629, daß der Ausdruck: gute Werke seien notwendig in den älteren Bekenntnissen unbefangen gebraucht worden sei, daß aber die Formel, daß „gute Werke den Gläubigen zur Seligkeit vonnöten seien" zu verwerfen sei, indem man sich vorsehen muß, „daß die Werk nicht in den Artikel der Rechtfertigung und Seligmachung gezogen und eingemenget werden", wodurch verzagten Gewissen der Trost des Evangeliums verkürzt und papistischer Misdeutung der Weg geebnet werde.

2) Vgl. Frank, Theologie der Concordienformel II, 190.

3) Vgl. 620, wo die Notwendigkeit der praesentia bonorum operum in

Indem sie dann diese Notwendigkeit näher erklärt, sucht sie die beiden Momente necessitas und libertas — und dies war der Hauptpunkt, um den sich zuletzt der Streit bewegte — zu vereinigen. Die Notwendigkeit der guten Werke, sagt sie, beruht zunächst auf dem ewigen göttlichen Willen (ordo divinus, mandatum div.), welcher alle Menschen und insonderheit die Gläubigen verpflichtet, in guten Werken zu wandeln, und insofern steht es allerdings nicht in dem Belieben des Wiedergeborenen, ob er die guten Werke thun oder sie lassen wolle, quando ipsi visum fuerit. Andererseits aber sei diese necessitas kein gesetzlicher Zwang, dieser Gehorsam kein aufgenötigter, denn solch auswendige Werke wolle Gott nicht, sondern sie sollen willig, libero spiritu, geschehen von denen, welche der Sohn Gottes frei gemacht habe. Der Gegensatz von coactio und Willkür leide also auf dieses Verhältnis keine Anwendung, sondern es handle sich um eine Notwendigkeit, welche zugleich Freiheit sei; und das ist diejenige, die das Evangelium gewährt.

Schließlich wird die Warnung, daß durch Sünden Glaube und Gnadenstand verloren werden kann, zu ernster Erwägung wiederholt (Sol. Decl. 628) [1].

Offenbar hat die Concordienformel mit diesen Bestimmungen die rechte Mitte zwischen den auseinandergehenden Richtungen getroffen. Sie sind die Consequenz der Augustana und ihrer Apologie. Was sie neues enthalten, ist nur die Näherbestimmung über die Notwendigkeit der guten Werke, und auch diese ist nichts anderes als die richtige Combination der beiden Sätze, von der necessitas und libertas derselben. Es liegt also ein wirklicher, gesunder Fortschritt vor.

II. Der synergistische Streit.

Auch er hatte seine nächste Veranlassung am Interim, seinen nächsten Grund aber in den Veränderungen, welche in den Ansichten Melanchthons über den freien Willen und dessen Verhalten zu den Gnadenwirkungen des heil. Geistes seit 1535 vorgegangen waren. Bekanntlich hatten Luther und Melanchthon schon früh nicht blos die totale Unfähig-

---

artic. justif. in dem Sinne abgewiesen wird, als ob sie eine causa sine qua non, oder causa efficiens wären. Das Wesen der Rechtfertigung kann unmöglich in sich aufnehmen, was erst zum Dasein kommt, wenn jenes gegeben, in sich vollendet ist.

1) Vgl. darüber Frank a. a. O. II, 203 ff.

keit des natürlichen Menschen zum Guten gelehrt, sondern die kreatürliche Freiheit überhaupt negiert, was dann notwendig zur absoluten Prädestination führte. Es bleibt freilich zu beachten, daß diese Consequenz der ursprünglichen Lehre Luthers fremd war[1]). — Luther sagt in seiner gewaltigen Schrift de servo arbitrio gegen Erasmus: Es gibt keine Contingenz menschlicher Handlungen: omnia quae facimus, omnia quae fiunt et si nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes[2]). Diesem Satz lag ein spekulativer Determinismus zu Grunde, der weit über Augustin hinausgeht: Voluntas Dei efficax est, quae impediri non potest, quum sit naturalis ipsa potentia Dei. So geschieht alles, was geschieht, mit unbedingter Notwendigkeit, haben doch schon die heidnischen Poeten von dem unwandelbaren Fatum geredet (p. 136). Es geschah ein Unrecht, als zu Costnitz der Satz Wiclifs: Omnia necessitate fieri verdammt wurde. Daß aber dem Willen Gottes der Erfolg möglicherweise nicht entspreche oder von außer Gott liegenden Bedingnissen abhängig sei, erscheint Luther als ein undenkbarer Gedanke. Als absolutem Machtwillen eignet ihm schlechthinige Notwendigkeit, Unveränderlichkeit und eine solche Ausschließlichkeit, daß er keinen Raum läßt für einen andern Willen, der diesen Namen wirklich verdiente: Deum omnia in omnibus operari. Eben darum ist er der absolut und allein freie. Als der absolut freie hat er zur Norm seines Wollens und Thuns nur seinen Willen, nicht ein sittliches Gesetz über oder in ihm, sein Wille ist vielmehr die Norm für alles. Gott ist es, dessen Willen keine Ursache und keinen Grund hat. Denn nicht ist das, was er will, recht, weil er es so wollen soll oder sollte, sondern im Gegenteil, quia ipse vult, ideo debet rectum esse quod fit (p. 260). Er wirkt auch das Böse in der Welt, d. h. nicht das Böse selbst, aber in dem Gebiet des Bösen wirkt er so gut wie in dem des Guten und bestimmt die Erscheinungen und Äußerungen des bösen Willens. Als Werkzeuge braucht er die Bösen. Der Fehler liegt somit an den Werkzeugen. Es ist

1) S. hierüber Dieckhoff, Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt (Rostock 1887) S. 161 ff.

2) Über ähnliche noch frühere Aussagen Luthers s. Luthardt, Lehre vom freien Willen S. 91—122. S. überhaupt Lütkens, Luthers Prädestinationslehre im Zusammenhang mit seiner Lehre vom freien Willen, Dorpat 1858. Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen, Göttingen 1875. Luthers Schrift von 1525 in den opera latina varii argumenti VII, 113sq. und Walch Bd. 18.

dasselbe, als wenn ein Zimmermann mit schartigem Beil schlecht schnitte (p. 255 sq.). Daher keine Zulassung. Alles ist Gottes Werk. Auch der Fall des Erstgeborenen[1]). — Dieser Machtwille Gottes ist nun mit seinem Wissen identisch. Daher lehrt Luther dort consequent eine unbedingte Prädestination, und zwar eine zweifache, zur Seligkeit und zur Verdammnis. „Gott, schreibt er, hat durch gewisse Erwählung diejenigen geschieden, so dann selig werden; der allmächtige Wille göttlicher Majestät ist es, welcher etliche nach Vorsatz fahren läßt, verstockt, verdammt, über etliche sich erbarmt"; ja er läßt sich hier so weit fortreißen, daß er hinzufügt: „Wie Gott seine Gnade dem Unwürdigen schenkt, so verdammt er, die es nicht verdient haben." Von selbst ergiebt sich aus dem Bisherigen die Lehre Luthers vom menschlichen Willen: hoc fulmine et sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium (p. 132). Was wir so nennen, ist im Grunde nichts anderes, als die Bestimmbarkeit für die Einwirkung Gottes, nur eine andere Form göttlichen Wirkens als die in Naturobjekten, — agi non est agere sed rapi, quemadmodum serra aut securis a fabro agitur, — das menschliche Verhalten dagegen nur ein auf sich wirken Lassen, ein passive se habere in geistlichen und irdischen Dingen. Ein liberum arbitrium kann somit nur von Gott ausgesagt werden (p. 158). Der Wille des Menschen wird dagegen immer von einem anderen bestimmt und geleitet. Luther vergleicht ihn mit einem Reittier, welches, je nachdem, ob Gott oder der Teufel auf ihm reitet und es lenkt, das will, was Gott oder der Teufel will (p. 157). — Diese Einwirkung Gottes auf den Willen des Menschen geschieht aber nicht in der Weise des Zwanges, sondern der Wille handelt, indem er das Gute oder Böse will, in eigener Neigung und Lust, aber er kommt nicht zum Wollen des Guten, ohne zuvor von Gottes Geist angehaucht und damit umgewandelt zu sein. Jene Einwirkung Gottes wird durch das Wort vermittelt. Aber

1) p. 255: Hic vides Deum quum in malis et per malos operatur, mala quidem fieri, Deum tamen non posse male facere, licet mala per malos faciat, quia ipse bonus male facere non potest, malis tamen instrumentis utitur, quae raptum et motum potentiae suae non possunt evadere. — p. 256: Hinc fit, quod impius non possit non semper errare et peccare, quod raptu divinae potentiae motus, otiari non sinitur, sed velit, cupiat, faciat taliter, qualis ipse est. Die Entstehung des Bösen selbst, die Sünde in der Welt erklärt Luther nicht näher.

in diesem Zusammenhang liegt nicht die sonst Luther geläufige Ansicht vor, daß mit dem Hören des Wortes stets eine Einwirkung des Geistes verbunden ist (oben S. 354 f. 360 ff.), sondern in Gemäßheit der Anlage der Darstellung, ist die innere Geistwirkung nicht schlechthin und mit innerer Notwendigkeit mit dem Wort verbunden: Impius non venit, etiam audito verbo, nisi intus trahat doceatque pater, quod facit largiendo spiritum. Ibi alius tractus est quam is, qui foris est (p. 360).

Weshalb nun Gott die einen mit jenem innerlichen Zuge zu sich zieht und die anderen dem Verderben überläßt, das ist begründet im verborgenen Willen Gottes. Wärend nämlich Luther im allgemeinen in der religiösen Erkenntnis Gottes die Regel befolgt, Gott in seinem Heilswirken, in Christo und am Kreuz zu erkennen[1]), schlägt hier die Unterscheidung des im Worte offenbarten Willens von dem heimlichen, verborgenen Willen Gottes durch. Dieser Wille bleibt dem Menschen unerforschlich. Man hat daher nicht nach ihm zu fragen. Er ist es, auf den, wie wir oben sahen, keinerlei Regel oder Gesetz Anwendung hat. Er handelt, weil er so will und deshalb, weil er es will, ist es gut so[2]).

Der Hauptpunkt auf welchen Luther hier alles ankam, das fügen wir zur Erkärung hinzu, war die freie Gnade Gottes und das völlige Unvermögen des menschlichen Willens in den Sachen, so zur Seligkeit dienen, etwas zu wirken oder zu thun. Letzteres ist das notwendige Correlat des ersteren. So bezeichnet er selbst die Tendenz dieser Streitschrift. In ihrer Durchführung mischt er neben den dem Heilsgebiet entnommenen Argumenten eine spekulative Theorie über das allgemeine Verhältnis Gottes zur Welt ein, die auf einem andern Boden gewachsen ist. Sie war ihm ein willkommenes Mittel zur Abwehr und zum Angriff gegen Erasmus. Es ist nämlich klar, daß die Idee des verborgenen Willens in Gott, Luther eine Waffe werden konnte im Streit gegen den Semipelagianismus des Erasmus. Aber es ist ebenso einleuchtend[3]), daß diese Theorie nicht den originellen Trieben seines religiösen Bewußtseins ent-

1) Vgl. H. Schultz, Luthers Ansicht von der Methode und den Grenzen der dogmatischen Aussagen über Gott, in der Zeitschrift für Kirchengesch. IV, S. 77—104.

2) S. hiezu Köstlin, Luthers Theol. II, S. 47 ff. Harnack, Luthers Theol. I, S. 111 ff.

3) Vgl. hiezu Dieckhoff, a. a. O. S. 161 f. 167. 171. 174.

stammt. Sie führt ein fremdartiges Element ein, das im Zusammenhang steht mit der skotistischen und nominalistischen Bestimmung des Gottesbegriffes [1]). Daß sich dieser metaphysische Determinismus mit der evangelischen Heilslehre nicht vermittle, war Luther damals nicht zum Bewußtsein gekommen. Aber es ließ sich der Hauptpunkt, an dem ihm alles lag, das servum arbitrium, auch ohne ihn festhalten. Er konnte jenen Determinismus also später zurückstellen, und hat ihn auch wirklich — man kann nicht sagen völlig aufgegeben — doch aber durchbrochen durch die Erkenntnis der Universalität des göttlichen Heilswillens und der Bedeutung und Wirkungsweise der Gnadenmittel. Schon bald nach dem Kampfe mit Erasmus sehen wir Luther diesen Weg antreten. Er warnt davor, über die „Majestät des verborgenen Gotteswillens, über die Vorsehung zu spekulieren" — man solle sich an den in Christo geoffenbarten halten [2]) — er tröstet Bekümmerte damit, daß es Gottes ernstlicher Will und Meinung, auch Befehl von Ewigkeit beschlossen ist, „alle Menschen selig zu machen" [3]); er verweist die Angefochtenen immer wieder auf das Wort Gottes, an welches der Geist seine Wirkung unabtrennlich knüpfe. Dieses Wort sei deshalb zwar nie ohne Wirkung, es mache selig oder verdamme, gleichwie es dieselbe Sonne ist, die befruchtet und verdorrt, es allein schafft den Glauben, aber daß es von vielen misachtet, verworfen wird, ist nicht die Schuld des Wortes, welches heilig ist und das Leben anbeut, sondern die Schuld ist ihre, darum, daß sie die Seligkeit, so ihnen geboten wird, verwerfen" (Walch V, 219). „Gott will uns herzlich gerne helfen und erhalten, ruft er aus, aber du hinderst meinen geneigten Willen durch deine Sünde (tu hoc serio conantem facere impedis) . . Was sollte ich anders thun, denn daß ich dich verderben lasse? Aber solch Verderben ist aus dir (est autem perditio haec

1) S. oben S. 101 f. und vgl. Ritschl, Geschichtl. Studien zur christl. Lehre von Gott, in den Jahrbb. für deutsche Theologie 1868, S. 87 ff. sowie Kattenbusch a. a. O. S. 77 ff.

2) Sequor autem ego hanc perpetuam regulam, ut, quantum potest, tales quaestiones vitem, quae nos protrahunt ad solium divinae majestatis, melius autem et tutius est consistere ad praesepe Christi hominis, plurimum enim periculi in eo est, si in illos labyrinthos divinitatis te involvas. Op. lat. II, 170 (Comment. in Genesis).

3) Erl. 54, 22, Trostschrift v. J. 1528.

ex te)! Darum ist es niemandes Schuld sonst, nicht Gottes und Christi, nicht des Wortes, des Lichts, des Samens, wenn wir verloren gehen, sondern unsre Schuld ist es allein. Es ist allein ihres eigenen Unglaubens Schuld, warum jene verworfen werden; denn dagegen Gottes Gnade und Barmherzigkeit angeboten wird zum ewigen Leben[1]). Dazwischen klingen noch immer Äußerungen, die an jenen Determinismus Luthers erinnern, durch, aber daß er ihn zurückgestellt und die Selbstverantwortlichkeit des Menschen gewahrt hat, ist eine unbestreitbare Thatsache. Wie Augustin, so wurde auch Luther von dem praktisch religiösen Interesse an der Unfreiheit des Willens zum Heil, zur Consequenz der absoluten Prädestination gedrängt. Wie aber bei Augustin die katholische Anschauung von der Kirche jene Consequenz durchkreuzt, so hat bei Luther der Glaube an die historische Offenbarung des Heils, an die fortgehende Gnadenwirksamkeit Gottes in seiner Gemeinde durch Wort und Sakrament jene Theorie praktisch unwirksam gemacht.

Gleichbedeutende, zum Theil noch stärkere Aussprüche über die Unfreiheit des Willens finden sich bei Melanchthon in den Loci vom J. 1521 und in den Annotat. zum Römerbrief 1522. Nicht einmal in äußerlichen Dingen, geschweige in innerlichen und geistlichen finde irgend eine Freiheit statt. Omnia quae eveniunt necessario juxta divinam praedestinationem eveniunt. Nulla est voluntatis nostra libertas. Selbst der Begriff der Zulassung dünkt ihm ein frigidum glossema. Es wirkt vielmehr Gott alles als propria opera, Davids Ehebruch, Judas Verrat so gut wie Pauli Berufung, nicht zulassungsweise, sondern machtwirkend, (non permissive, sed potenter)[2]). Von dem natürlichen Menschen lehrt er, er sei des göttlichen Geistes völlig bar: ergo in nobis nihil est nisi mors et peccatum, ergo natura nihil potest nisi peccare. „Daher bedarf er zur Erneuerung einer Abolition des alten Adam und der Schöpfung eines neuen Willens, die allein der heilige Geist

1) Anmerkung zum Ekklesiastes 5, 22 und Micha 2, 12, Walch VI, 793 ff. Weitere reichliche Belege bei Harnack a. a. O. I, S. 196—207; 219—224. Vgl. zum Ganzen Luthardt S. 135 ff. Köstlin II, S. 316—331.

2) Loci 1. Ausgabe ed. Plitt S. 109. Vgl Lucubratiuncula C. R. XXI, p. 14: voluntas comparata cum praedestinatione non est libera, neque in bonis neque in malis, neque in externis operibus neque internis affectibus Vgl. die Annotationes in Epp. Paul. ad Rom. et Cor. Norimb. 1522, H 2. 3.

vollbringen kann." „Die Ungläubigen glauben nur deshalb nicht, weil sie von Gott nicht dazu verordnet sind". Die Tendenz dieser Aussagen ist dieselbe wie bei Luther, nur daß sie nicht, wie bei ihm, spekulativ vermittelt sind: Das Unvermögen zum Guten und die Verherrlichung der Gnade[1]).

Aber auch Melanchthon löste den Kern seiner Lehre bald von jenen deterministischen und prädestinatianischen Irrtümern los. Teils der Streit Luthers mit Erasmus, teils die ethisch unerträglichen Consequenzen der Prädestinationslehre, die Universalität der göttlichen Gnadenverheißung und fortgesetztes Schriftstudium bestimmten ihn, den früheren Standpunkt zu verlassen. Schon in dem Commentar zu dem Kolosserbrief vom J. 1527 spricht er sich darüber unumwunden aus. Es sei ihm zur Gewißheit geworden, daß Gott nichts Böses wollen oder wirken könne. Er gesteht dem Menschen auf dem Gebiet des äußeren Lebens eine gewisse Freiheit zu. Nur im Geistlichen vermöge er nichts, da müsse Gott alles thun. Der Mensch kann zwar das Wort hören und ihm nicht widerstreben, aber die wirkliche Bekehrung hat an der Wirkung des heiligen Geistes durchs Wort ihre causa efficiens. Auf diesem Standpunkt ist die Augustana geschrieben.

Sie hat die Frage, um die es sich gegenwärtig handelt, noch nicht speciell in Angriff genommen, aber in ihrer Lehre von der Erbsünde, vom Urstande, von der Gnade und dem freien Willen liegen die Prämissen zur Lösung derselben. In dem Grundbekenntnis der lutherischen Kirche ist im religiösen Interesse die Unfreiheit des Willens zum Guten gelehrt, aber sie ist nicht auf das Theologumenon der Prädestination gestützt[2]).

Indessen blieb Melanchthon auch hier nicht stehen, sondern trat in der zweiten Bearbeitung der Loci vom J. 1535 mit einer weiteren sehr bedeutenden Modifikation hervor. Ohne das sündige Verderben verkleinern oder die Notwendigkeit der Gnadenwirkungen leugnen zu wollen, schrieb er jetzt dem menschlichen Willen einen, wenn auch geringen, doch *aktiven* Anteil an dem Zustandekommen der Bekehrung zu. Er setzt nämlich hier drei Ursachen der conversio: das göttliche Wort, den heil. Geist und den menschlichen

1) Vgl. überhaupt *Luthardt* a. a. O. S. 149 ff. *Galle*, Versuch einer Char. Mel. S. 247 ff. *Herrlinger*, Theol. Mel. S. 68 ff.

2) Vgl. *Luthardt*, S. 162—167.

Willen, voluntas humana, non sane otiosa, sed repugnans infirmitati suae. Daraus folgt, daß man die Menschen nicht abschrecken darf a studio obediendi aut credendi, daß man dem, der in Anfechtung ist, zu sagen hat, daß er glauben müsse und daß die Verheißung eine allgemeine ist[1]). Melanchthon betont mit Recht die Universalität des Gnadenwillens Gottes, aber er zieht daraus den Schluß: aliquam in accipiente causam esse, videlicet non dignitatem, sed quia promissionem apprehendit. Und weiter: Ita et de electione a posteriore judicemus, videlicet haud dubie electos esse eos, qui misericordiam apprehendunt[2]). Es liegt also im Willen des Menschen, wie er an sich ist, der Grund, warum der eine zum Heil kommt, der andere nicht. Mit Basilius meint Melanchthon: *μόνον θέλησον καὶ ὁ θεὸς προαπαντᾷ*. Deus antevertit nos, vocat, movet, adjuvat, sed nos viderimus, ne repugnemus[3]). Dieser Satz zeigt, wie das vorliegende Gedankengefüge einen der Grundgedanken der Reformation nicht mehr treu wiedergibt. Von Gott geht das Anerbieten der Gnade aus, aber der menschliche Wille ist es, der dasselbe annimmt oder abweist. So ist auch im Hinblick auf das sittliche Leben der Frommen zu bekennen: etsi est ingens imbecillitas, tamen est aliqua libertas voluntatis, quum quidem jam adjuvetur a spiritu sancto et agere aliquid potest in externis lapsibus cavendis[4]). — Diese Anschauungsweise tritt noch bestimmter hervor in der 3. Ausgabe der Loci. Wie in der 2. Ausgabe wird auch hier für die Bekehrung das Zusammenwirken des Wortes, des Geistes und des menschlichen Willens gefordert. Von letzterem heißt es hier deutlicher: voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei. Posset enim excutere, ut excutit Saul sua sponte. Sed quum mens audiens ac se sustentans non repugnat, non indulget diffidentiae, sed adjuvante etiam spiritu sancto, conatur assentiri; in hoc certamine voluntas non est otiosa. In uns muß der Grund liegen, warum ein Saul verworfen, ein David angenommen wird: necesse est aliquam esse actionem dissimilem in his duobus[5]). Es gilt also der Satz: liberum arbitrium in homine faculta-

1) C. R. XXI, 376.
2) In einer 1533 über die Loci gehaltenen Vorlesung, C. R. XXI, 332.
3) C. R. XXI, 376.
4) Ib. p. 377.
5) C. R. XXI, 658. 660.

tem esse applicandi se ad gratiam. Der Mensch vermag sich zwar nicht selbst zu heilen und zu bekehren — das muß der heil. Geist thun, aber er hat doch noch die Fähigkeit, sich einigermaßen gegen seine Wirkungen geneigt zu verhalten, er stimmt der Einwirkung des Geistes bei, freilich languide assentitur. Die Formel für das Verhältnis der Gnade und des Willens ist: praecedente gratia, comitante voluntate. Denen aber, die sich entschuldigen mit der Unfreiheit ihres Willens: Non possum, ist zuzurufen: Imo aliquo modo potes et quum te voce evangelii sustentas, adjuvari te a Deo petito 1).

Wir sehen, Melanchthon hat hiemit die richtige Bahn verlassen, er hat den Fuß auf eine schiefe Ebene gesetzt, deren Endpunkt, consequent verfolgt, der bare Semipelagianismus sein mußte. Jedenfalls gefährdet der ausgesprochene Satz den Grundstein der reformatorischen und lutherischen Lehre von dem „Heil allein aus Gnaden", auf sehr bedenkliche Weise. Nicht daß Melanchthon dahin gewollt: er will nur den Gedanken abwehren, daß die Bekehrung sich magisch oder gewaltsam vollziehe, und will betonen, daß sie vielmehr sich ethisch vermittle durch das wirkende Wort einerseits und durch den eingehenden (aneignenden) Willen von Seite des Menschen, er wehrt selbst den Vorwurf des Synergismus ab. Aber er übersieht die scharfe Grenzlinie zwischen dem Alten und dem Neuen, er legt in jenes etwas mit hinein von dem, was erst Produkt der wirkenden Gnade ist.

Diese Ansicht teilte die ganze Schule Melanchthons seit dem Interim. Auch hierin war sie angedeutet 2) und in den allgemeinen Differenzen darüber bekämpft worden. Aber zu speciellen Verhandlungen darüber kam es erst seit 1555 von Jena aus 3). Der leipziger Professor Pfeffinger hatte nämlich in seinen Quaestiones de libertate voluntatis humanae, im Anschluß an die melanchthonische Theorie gesagt, daß der Mensch in der Bekehrung sich nicht pure passive wie eine Statue verhalte, daß er von des heiligen Geistes Werk nicht allerdings ausgeschlossen sei, sondern auch dabei sein und das Seinige thun müsse 4). Im Menschen ist das Vermögen der

1) Ib. p. 658. 659.

2) Vgl. oben S. 469 die Mitteilungen aus dem leipziger Interim.

3) Vgl. G. Frank, PRE. XV, 103 ff. Luthardt a. a. O. S. 191 ff.

4) Concurrunt agentes causae: spiritus s. movens per verbum Dei,

assensio und diese muß zu der Wirksamkeit des heil. Geistes hinzutreten in conversione. Er hat ausdrücklich eine aktive Synergie des menschlichen Willens gelehrt. Es ist die spätere melanchthonische Ansicht, die Pfeffinger vertrat. Dagegen erhob sich nach einigen Jahren Amsdorf in seiner Weise (1558) und beschuldigte Pfeffinger geradezu des Pelagianismus, was dieser mit Indignation zurückwies. Dann trat Matth. Flacius auf und klagte nicht blos ihn, sondern die ganze wittenbergische Schule des Irrtums an. Diese blieb hinwiederum nichts schuldig, und so entspann sich ein heftiger Kampf, der auch in der ärgerlichsten Weise zwischen beiden Universitäten geführt wurde, als plötzlich die Sache eine andere Wendung nahm.

Viktorin Strigel, Professor in Jena, erklärte sich nämlich 1559 selbst im synergistischen Sinn. An seiner Weigerung das Confutationsbuch, das in strengster Weise jegliche Freiheit des Willens zum Guten ausschloß, zu unterschreiben[1]), kam sein Dissensus an den Tag, und so wurde der Streit in das eigene Lager der Orthodoxen versetzt. Die sächsischen Herzoge suchten die Sache zunächst mit Gewalt zu unterdrücken. Strigel wurde gefangen gesetzt, sodann wieder losgelassen und das berühmte Colloquium zu Weimar zwischen ihm und Flacius veranstaltet, im J. 1560 vom 2. bis 8. August. Auch diese Disputation, auf deren äußere Geschichte und Folgen wir hier nicht näher eingehen[2]), führte zu keinem Vergleich, aber sie läßt das Moment des Streites deutlich erkennen[3]). — Um

---

mens cogitans et voluntas non repugnans, sed utcunque jam moventi spiritui s. obtemperans. — Oportet igitur nostram aliquam assensionem seu apprehensionem concurrere, quum quidem jam et spiritus s. accenderit mentem, voluntatem et cor.

1) In diesem war der Synergismus entschieden verworfen: Fugiamus ac detestemur dogma eorum, qui argute philosophantur, mentem et voluntatem hominis in conversione seu renovatione esse συνεργον seu causam concurrentem et cooperantem, cum et Deo debitum honorem eripiat et suos defensores, ut Augustinus inquit, — — temeraria confidentia labefactet. — — Etsi enim lapsus Adae non sustulit ipsam voluntatem, tamen ex libera servam et ex bona malam fecit. —

2) Ausführlich bei Salig III, 587 ff. und bei Planck IV, 606 ff.

3) Disputatio de originali peccato et libero arbitrio inter Matth. Flac. Ill. et Vict. Strigel 1562 (1563). Aus diesen Akten, nicht aus der späteren Declaratio (bei Schlüsselburg V, 88 ff. und bei Otto: de Victor.

dieses richtig zu würdigen, haben wir zunächst das Interesse, von dem beide Theologen ausgingen, ins Auge zu fassen, und dies war auf beiden Seiten ein verschiedenes. Dem Flacius kam es darauf an, die totale Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten einerseits und die Macht der göttlichen Gnade andererseits zu behaupten; daß sie im Werke der Bekehrung alles wirke und daß ihr deshalb allein die Ehre gebühre, mit Ausschluß jedes menschlichen Verdienstes, das ist der Punkt von dem er ausgeht und auf den er immer wieder zurückkommt. Viktorin Strigel dagegen ist es um Abweisung einer zwangsweisen Bekehrung und um die Wahrung der menschlichen Selbstbestimmung dabei zu thun. Beide vertreten also ein wesentliches Moment der evangelischen Wahrheit, beide sind im Recht, wenn sie ihren Standpunkt mit aller Energie verteidigen, denn es sind die zwei gleichberechtigten Seiten einer Sache, in deren Verteidigung sie sich teilen. Es fragt sich nun, ob und wie weit es jedem gelingt, das von ihm vertretene Moment der Wahrheit mit dem entgegenstehenden zu vermitteln? — Wir sehen, es ist das schwierigste Problem der Heilslehre, um das es sich hier handelt, wie Gottes Gnadenwirksamkeit zu vermitteln sei mit der menschlichen Aktivität, dürfen wir uns wundern, wenn es auch in diesen Controversen zu keiner völligen Lösung desselben kommen sollte, da es seinem innersten Wesen nach auf einem Mysterium beruht? Wir werden uns zufrieden geben, wenn sich nur einige feste Hauptpunkte herausstellen. Ganz misverstehen aber würden wir diese Controverse, wollten wir sie, wie man gewöhnlich thut, als den Ausdruck des Gegensatzes zwischen der streng kirchlichen und der entgegenstehenden Richtung betrachten. Denn Flacius kann hier nur nach einer Seite als Vertreter der ersteren angesehen werden, während er nach der andern, in der Lehre von der Erbsünde, im Widerspruch mit ihr stand und ihre Reaktion auch bald genug erfahren mußte.

Wir stellen deshalb die Lehre der beiden Streiter gesondert dar.

a) Viktorin Strigel folgte im allgemeinen der melanchthonischen Anschauung. Er ist kein Pelagianer, nicht einmal Semipelagianer im gewöhnlichen Sinne. Er schloß sich an die kirchliche Lehre

---

Strigelio liberioris mentis in ecclesia luth. vindice Jen. 1843, S. 59), ist der genuine Lehrbegriff Strigels zu schöpfen; denn in letzterer spricht er sich weniger offen aus.

von der Erbsünde an. Er gab zu, daß der natürliche Mensch nicht aus eigener Vernunft und Kraft und nicht ohne des heiligen Geistes Hilfe sich zu Gott bekehren könne: affirmo, hominem naturalibus viribus sine filio Dei, — — dante spiritum sanctum, ne quidem inchoare posse veram et salutarem conversionem ad Deum (th. 3). Aber er will die Bekehrung auch nicht ohne den menschlichen Willen, weder zwangsweise noch magisch, zu stande kommen lassen (operatio spiritus sancti non excludit voluntatem). Gott behandelt den Menschen, indem er durch seinen Geist auf ihn wirkt, nicht wie ein selbstloses Naturobjekt, sondern als Persönlichkeit; er nimmt seinen Willen, zu dessen Wesen die Selbstbestimmung gehört, mit in Rechnung, er wirkt so auf ihn, wie es der eigentümlichen Natur dieses Willens entspricht, nicht so, daß er ihn aufhebt oder umgeht[1]). Deshalb dringt Strigel fortwährend darauf, man müsse unterscheiden zwischen der Art, wie die bewußt und willenlose Kreatur, die bloße Naturkraft wirkt (agens naturale), und zwischen dem dem Menschen als freiem Wesen (agens liberum) notwendig zukommenden modus agendi. Wie tief ihm auch die Corruption ins Herz gedrungen sei und den Verstand verfinstert, den Willen geknechtet habe, dieser modus agendi, diese aptitudo naturalis sei ihm doch geblieben, weil sie ein integrierender Bestandteil menschlichen Wesens, weil sie die substantia hominis ist. Summa assertionis meae haec est: peccato originali non omnino tolli et aboleri, sed depravari tantum liberum arbitrium p. 49[2]).

---

1) Ipsum velle (seu bonum seu malum) quod ad substantiam attinet, semper est voluntatis, quia voluntas sic est condita, ut possit velle aut non; et hoc habet ex creatione, ut possit velle aut non sine coactione, etiamsi erret quod ad ordinem objectorum, sine coactione p. 101.

2) Pg. 22. Peccatum originis significat ἀταξίαν i. e. depravationem omnium virium hominis, sed nequaquam significat πανολεθρίαν i. e. totalem interitum vel substantiae hominis vel proprietatum quae discernunt hominem a bestiis et ab omnibus creaturis. Necesse est enim retineri discrimen inter liberum agens et naturaliter agens, quo sublato tollitur discrimen inter Deum et plurimas creaturas, quae agunt naturaliter. Vgl. p. 117; Modus agendi est voluntas. Ebd. prop. IV. Etsi verissima est vox filii Dei, qui inquit „sine me nihil potestis facere", tamen non ita in nobis efficax est, ut invitum hominem subigat, sed ut subjectionis cupidum faciat, nec ut ignorantem trahat, sed ut intelligentem sequentemque praecedat.

Und wie es demnach die Natur des Willens mit sich bringt, anders zu wirken, als die materielle Natur, anders z. B. als das Licht der Sonne, als die Triebkraft der Erde, so wirkt auch Gott anders auf ihn, als auf diese Objekte, nicht wie auf einen Stein oder Klotz, nicht per coactionem (was gar nicht möglich)[1], sondern als auf ein agens liberum, — so daß der Mensch auch dabei ist („homine intelligente et volente“). Da der Wille seine natürliche Art beibehält, so kann die Bekehrung nicht als eine gewaltsame, naturhafte Bewegung angesehen werden, der Wille muß thätig sein seiner Art gemäß[2]).

Offenbar ist Strigel bis hieher im Recht. Und das um so mehr, als sein Gegner von einem Begriff der Erbsünde ausgeht, der, ans Manichäische grenzend, die Erlösungsfähigkeit des gefallenen Menschen zu vernichten droht (s. unten) und ihm nichts übrig läßt, als den aktiven Widerstand gegen die Gnade[3]).

Allein dabei bleibt Strigel nicht stehen. Er legt in jene aptitudo naturalis ein Vermögen zum Guten hinein. Obwohl er nämlich häufig zwischen velle und bonum velle unterscheidet und letz-

---

1) Pg. 82. Voluntas non potest cogi. Ubi est necessitas, ibi non est libertas, ubi non est libertas, ibi non est voluntas. Si posset cogi voluntas, non esset voluntas, sed potius noluntas. Vgl. insbes. p. 25. 73. 176.

2) Etsi Deus est efficax in voluntate efficaci ratione, qua flectitur voluntas ad obedientiam Christi, tamen hic assensus non est coactus, expressus aut extortus, sed est liber assensus. Gott drückt den Glauben der Seele nicht ein, wie man dem Wachs ein Siegel aufprägt, p. 232. Non ita efficax Deus in nobis est, ut invitum hominem subjugat . . nec ut ignorantem trahat, sed ut intelligentem signantemque praecedat. — Differt conversio hominis a violento motu et naturali motu. — Et — voluntas — suo modo agit in conversione nec est statua vel truncus in conversione, p. 73.

3) In der Behauptung dieses modus agendi liegt allerdings der Gegensatz Strigels gegen Flacius, keineswegs aber gegen die kirchliche Lehre; denn diese negiert nur den modus agendi aliquid, quod sit salutare, und die alten Dogmatiker sagen ganz unbedenklich: Libertas adsignatur arbitrio, habito respectu ad modum agendi, qui talis est, ut voluntas, quatenus talis, libere agat h. e. non cogatur externo motu, nec ex naturali instinctu solum agat, sed sponte sua seu interno motus principio aliquid vel amplectatur vel rejiciat. Hoc sensu liberum et voluntarium sunt synonyma. Joh. Gerhard.

teres dem blos natürlichen Menschen abspricht (p. 24. 101), so denkt er diesen doch nicht sowohl erstorben fürs Geistliche (ad spiritualia), als vielmehr erkrankt; die natürliche Kraft zum Guten nicht völlig verloren, sondern nur durch die Sünde gebunden, gelähmt und gehemmt, sodaß sie allerdings aus und durch sich selbst nichts vermag sine spiritu s.; aber indem (nicht nachdem) sie vom heil. Geist mittelst des Wortes befreit, geweckt, angeregt wird, so wird sie selbst auch wirksam und wirkt mit zur Bekehrung, obgleich languide (in conversione cooperatur, utcunque assentitur). Dies ist die Synergie des menschlichen Willens. Es verhält sich damit, sagt Strigel — und aus diesem Gleichnis ersehen wir seine Meinung noch deutlicher — wie mit dem Magnet, der, falls er mit dem Saft des Knoblauchs bestrichen wird, aufhört das Eisen anzuziehen, aber von diesem Hindernis befreit, sogleich seine Anziehungskraft wieder äußert: ita — remoto hoc impedimento i. e. peccato originali et sanato per filium Dei, redit natura ad suam proprietatem, p. 23 [1]). Demnach vermag allerdings die voluntas humana ohne die Wirkung des heil. Geistes nicht, den Anfang mit der Bekehrung zu machen (initia conversionis non tribuo nostris viribus; gratia Dei nos praevenit); aber der Mensch verhält sich auch dem heil. Geiste gegenüber weder widerstrebend [2]), noch blos passiv („mehr passiv als aktiv" p. 232), sondern voluntas mota et adjuta a spiritu sancto adsentitur verbo [3]).

Indessen war hiemit noch keineswegs der eigentliche Hauptpunkt erledigt. Denn alles Bisherige konnte auch Flacius, obschon in

---

1) Vgl. die Stellen aus andern Schriften Strigels bei Schlüsselb. V, 454 z. B. Voluntas non sit ignava nec contumax, sed velit aliquo modo obedientiam. — Voluntas et cor, non omnino repugnans, sed expetens consolationem divinam, quum quidem a spiritu s. adjuvatur.

2) Dies ist eine stets wiederkehrende Behauptung Strigels (p. 232, p. 40), woraus man zugleich sieht, daß er das Wesen des alten Menschen nicht gründlich erfaßt hat und die Erbsünde mehr nur als etwas Negatives betrachtet. — Mit Recht hält ihm Flacius das Wort Luthers entgegen: Si naturalis homo repugnat post conversionem, multo magis repugnat in conversione.

3) Concurrunt igitur in conversione haec tria: spiritus s. movens corda per vocem divinam, et ipsa vox Dei cogitata et voluntas hominis, quae voci divinae inter trepidationem utcunque assentitur, simul petens auxilium ab eo (Prop. V).

einem etwas andern Sinn als Strigel, zugeben. Er leugnete einerseits nicht, daß das liberum arbitrium als Bestandteil menschlicher Natur auch nach dem Fall noch vorhanden sei, und daß die Bekehrung im Willen vorgehe (p. 22. 23. 73), während er andrerseits ganz entschieden behauptete, daß nach dem Eintritt der Bekehrung ein Zusammenwirken des erneuerten (oder vielmehr neugeschenkten) menschlichen Willens mit dem göttlichen Geist beginne; er wollte, was Strigel von der Synergie sagte, hinsichtlich des Wiedergebornen gelten lassen, nur aber nicht von dem Akt, von dem Zustandekommen der Bekehrung[1]; und so sah man sich denn zur schärferen Bestimmung des Begriffs der conversio fortgetrieben. Strigel verstand darunter nicht blos die Anfänge der Sinnesänderung und des Glaubens (initia fidei), sondern den durch das ganze Leben hindurchgehenden Proceß der Besserung (poenitentia quotidiana), Flacius dagegen dachte an den eine bestimmte Zeit ausfüllenden Akt, da der Mensch in Buße und Glaube das Verdienst Christi ergreift und von dem er also auch ein bestimmtes Bewußtsein hat, conversio est contritio et fides; habet certum suum initium et metam intra breve tempus[2]. Hienach concentrierte sich die Controverse näher auf den Zeit-Moment der Bekehrung, auf die Frage, ob da die Synergie ante oder post eintrete (p. 43)

---

1) Agimus, sagt Flacius p. 231 — was nicht übersehen werden darf — agimus de naturali homine, non de renovato. Nam de renovato nemo dubitat, quin cooperetur; ad hoc enim ipsum est divinitus conditus. Sic igitur tua propositio erit falsa, si intelligis eam de viribus natis (naturalibus), non falsa erit, si intelligis eam de viribus divinitus donatis. Et si velles hoc diserte dicere: homo tantum eatenus cooperatur, quatenus est sanatus, aut accepta fide et bono velle, quatenus vero naturales vires habet, repugnat — esset inter nos consensus. Tu de alia synergia, nos de alia dicimus.

2) Pag. 42. 100. — Man kann sagen, daß diese verschiedene Erklärung in der verschiedenen Lebenserfahrung beider Männer ihren Grund hat. Flacius hatte einen ähnlichen Gang durchgemacht, wie Luther, deshalb konnte er von einem bestimmten Moment der conversio reden; bei Strigel scheint dagegen eine mehr fließende Entwicklung stattgefunden zu haben, er weiß von einer plötzlichen Umänderung nichts; deshalb versteht er selbst unter dem Anfang der conversio etwas anderes als sein Gegner — und hierin liegt einer der Gründe, warum es zwischen beiden zu keiner Verständigung kam.

— und da man auch hierüber bei der Verschiedenheit des Begriffs conversio keine Verständigung erzielen konnte, so führte Flacius die Sache noch um einen Schritt weiter, von dem äußerlich-zeitlichen Anfang zugleich auf das innere Verhältnis der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit. Ob die Bekehrung ihren eigentlichen Ausgangspunkt, ihren bewirkenden Grund habe an der göttlichen Gnadenwirkung allein, oder zugleich an der Wirkung des menschlichen Willens, m. a. W. ob der heil. Geist die Kraft dazu erst im Menschen schaffe, oder nur an die schon vorhandene, aber durch die Sünde gebundene, anknüpfe? — dies war der status controversiae. — Hier mußte die Entscheidung fallen. Wenn darauf Strigel in unbestimmten Ausdrücken erwiderte, der Mensch werde nicht durch seine eigenen Kräfte, aber auch nicht gegen seinen Willen, nicht ohne seine Einwilligung bekehrt", so entgegnet Flacius mit Recht: Quis dubitat? Quaestio tota est, unde illud bonum velle, unde hic assensus? Woher selbst der Zug zur Bekehrung, das Gebet um sie? Num a solo Deo, aut partim a Deo, partim ex synergia hominis? — Oportet te diserte declarare, an tribuas synergiam homini renato vel non renato . . — „Quaero, so stellt er den eigentlichen scopus fest: quaero, an dicas, voluntatem cooperari ante donum fidei aut post acceptam fidem; an dicas: cooperari ex naturalibus viribus, aut quatenus ex renovatione spiritus sancti datum sit bonum velle? Sunt duae quaestiones verbis, sensu una". Immer wieder kommt er auf diese Cardinalfrage zurück (p. 43. 71. 100. 178. 233). Aber Strigel antwortet jedesmal ausweichend (wie oben) und so, daß man deutlich sieht, er leite das Zustandekommen der conversio im letzten Grunde nicht rein von der göttlichen Gnade her, sondern von der menschlichen Mitwirkung zugleich. Er erwidert, hominem non renatum non cooperari — at in conversione cooperatur, oder „der gute Wille sei Gottes, und unser". Die Bekehrung ist ihm das Resultat des Zusammenwirkens dieser beiden Faktoren. Dieses verdeutlicht Strigel durch ein sehr zutreffendes Bild. Die Mutter oder die Amme nähren das Kind. Das arme Kind ist viel zu schwach um sich selbst die Nahrung zu suchen. Die Mutter allein gibt ihm dieselbe, aber das Kind selbst muß die Milch aus der Mutter Brust ziehen, aber wiederum muß die Mutter dem Munde des Kindes die entsprechende Richtung geben (p. 131 f.). — Hier wird seine Ansicht klar: alles in der Bekehrung geht auf Gott zurück, aber es

tritt nicht in die Wirklichkeit ohne ein aktives Mitwirken des Menschen.

Und eben hierin liegt der Fehler seiner Theorie. Denn daß der natürliche Mensch, abgesehen von dem was Gott an ihm thut, schlechterdings nichts wahrhaft Gutes vermöge, daß aus der alten, von Gott entfremdeten Willensrichtung nicht einmal die prima initia conversionis ausgehen können, sondern immer erst die Gnade ihn ergreifen und mit neuen Lebenskräften erfüllen müsse, wenn es zur Mitwirkung von seiner Seite kommen soll (semper enim causam necesse est priorem esse suo effectu), das ist die constante Lehre wie der Schrift so des kirchlichen Bekenntnisses. Ihr gegenüber mußte die Formel, welche den menschlichen Willen zur tertia causa conversionis machte, als höchst verfehlt und verwirrend erscheinen, denn causa efficiens kann in diesem Zusammenhang nur der heil. Geist sein. Die gegenteilige Behauptung führt, consequent verfolgt, bis zum Pelagianismus zurück. — Deshalb wurde die Theorie Strigels alsogleich nicht blos von Flacius und dessen näheren Freunden in Jena, nicht blos von ganz Thüringen, sondern von den meisten lutherischen Ministerien, von den namhaftesten Theologen[1]), namentlich auch von den Württembergern, Brenz, J. Andreä, Chr. Binder verworfen. „Sie könnten, so schreiben sie ihm, nicht verhalten, daß viele seine Worte so verstehen, als wollte er noch etwas Kraft und Wirkung des verderbten Menschen Willen in der Bekehrung zuschreiben, die nach dem Fall überblieben, welche mit der Kraft Gottes des heiligen Geistes in der Wiedergeburt mitwirkt; wo nun solches seine Meinung wäre, könnten sie ihm keinen Beifall thun, weil die heilige Schrift ganz klar und lauter zeugt, der Mensch sei durch die Sünde dermassen verderbt, daß er aus ihm selbst nicht tauglich sei etwas Gutes zu gedenken, geschweige etwas in oder neben der Kraft Gottes zuvor und ehe er wiedergeboren wird, mitzuwirken“[2]). Aber — und dies wurde bisher viel zu sehr übersehen — selbst die wittenberger Schule verwarf die von Strigel vertretene, oder, wie sie behauptete, ihm fälschlich imputierte

1) Bei Schlüsselb. Bd. V, wo sich die Censuren der Mansfelder, Hamburger, Rostocker finden; insbes. das Gutachten J. Mörlins. Vgl. in den Akten der Disp. Vin. p. 337.

2) Vgl. Acta Disp. p. 575. Über Brenz insbes. Hartmann und Jäger Bd. II S. 400—406.

Synergie[1]), ja sie ließ sich die ganze lutherische Ausdrucksweise gefallen, freilich wofern man sie nur nicht auf einen abgeschlossenen Zeitmoment anwende[2]). (S. unten.)

b) War nun Flacius nach dieser Seite hin im Recht, so verirrte er sich nach der andern mit seiner Schule in das entgegengesetzte Extrem. Denn er lehrte nicht nur mit Amsdorf, Wigand, Musäus, Chr. Irenäus u. A., daß der natürliche Mensch geistlich tot, zum Guten völlig erstorben sei und in der Bekehrung sich mere passive verhalte, sondern auch, daß er nur widerstreben könne und sich vor, in und nach der Bekehrung widerstrebend verhalte (Acta Disp. 131). In ersterer Beziehung vergleichen sie ihn mit einem Klotz oder Stein, in letzterer mit einem renitierenden Feind; so stellen sie der aktiven Synergie Strigels einen aktiven und beharrlichen Widerstand des Willens entgegen. Die Art der göttlichen Einwirkung auf diesen aber setzen sie faktisch, ob sie es schon nicht namens haben wollen, der auf die leblose Kreatur gleich. Amsdorf wenigstens erklärt ausdrücklich, daß Gott auf alle Wesen, auf die vernunftlose wie auf die vernünftige Kreatur, auf den Stein wie auf den Menschen auf eine und dieselbe Art wirke, nämlich blos durch sein Wollen oder Nichtwollen, obgleich durch verschiedene Mittel[3]). Demnach betrachten sie die Bekehrung

---

1) So schon im Jahr 1561 in einer heftigen Gegenschrift, bei Schlüsselburg V, 526 ff.

2) Endlicher Bericht und Erklärung der Theologen beider Universitäten Leipzig und Wittenberg, Rn2b: Es ist auch in unserm verderbten fleisch vnd blut keine krafft oder vermügen, den anfang zu vnserer bekerung oder vernewerung oder erkentnis des Euangelij one Christi gnad vnd erleuchtung vnd hülff des heiligen Geists zu machen; sondern ist gantz vnd gar mit vns verloren, als mit denen, so der Sünde, dem Tod und des Teufels gewalt von natur vnterworffen sind, wo wir nicht von diesem grossem jamer durch den Son Gottes gnediglich erlöset, errettet vnd frey gemacht würden .... Des Freymachen aber ist nicht allein auff den anfang göttlicher wirckung in vns .... zu zihen, ... sondern begreifft alles" ꝛc. Das Zugeständnis der Passivität des Verhaltens gegenüber der Gnade wird jedoch durch die Erklärung limitiert: quia universaliter homo habet se pure passive, quoad meritum justificationis et vivificationis, d. h. daß er zur objektiven, durch Christum geschehenen Erlösung, die uns die Gnade der Rechtfertigung verdient hat, nichts mitwirke — was sich freilich von selbst versteht. Aber solche Rückzüge wie diesen hier, findet man bei den Philippisten öfter.

3) Schlüsselburg V, 547: eodem modo cum homine volente et intelli-

als eine Art von Zwang, der dem Menschen angethan werde. Hominem, sagt Flacius wiederholt, hominem converti nolentem, repugnantem, ja sogar converti non solum non cooperante naturali libero arbitrio, sed etiam contra furente ac fremente. Acta Disp. th. 4 und p. 131. Es verhält sich damit, wie wenn man einem Wachs ein Siegel aufdrückt oder einen Block zubereitet und formt. Die ganze sittliche Umwandlung des Menschen geht hienach zwar an seinem Willen, aber nicht eigentlich in ihm, sondern ohne ihn vor (solus Deus convertit hominem — non excludit voluntatem, sed omnem efficaciam et operationem ejus, p. 118). Nicht der Wille selbst wird bekehrt, sondern ihm nur gleichsam ein anderer göttlicher Wille eingepflanzt. Deshalb bleibt die Persönlichkeit des Menschen (nos ipsi) auch nachher, wie sie vorher war, und jener Widerspruch zieht sich durch das ganze nachfolgende Leben ungebrochen hindurch. — Von hier aus drängte diese Theorie notwendig zur Prädestination und zur gratia particularis hin. Zwar wehrt sich Flacius noch dagegen, aber seine Genossen sprechen diese Consequenzen unverholen aus. Wigand verwirft geradezu die Universalität der göttlichen Erwählung und Berufung, und lehrt die gratia particularis, Heßhuß erklärt: Deus non vult, ut omnes salventur, non enim omnes elegit, nec omnes trahit sua gratia, und der alte Amsdorf: Sicut enim lapides et trunci sunt in potestate Dei, ita et eodem modo voluntas et intellectus hominis sunt in voluntate Dei, ut homo nihil prorsus velle et eligere possit, nisi id quod vult et dicit Deus, sive ex gratia sive ex ira. — So scheute diese Richtung nicht vor den Consequenzen zurück, die einst Luther in dem Buch de servo arbitrio gezogen hatte. Es war eine ungesunde Verbildung der Lehre[1]).

Dies die gemeinsamen Irrtümer der flacianischen Richtung. Flacius selbst aber war noch um einen Schritt weiter gegangen, bis zu der monströsen Behauptung, die Erbsünde sei kein Accidens, sondern die Substanz des Menschen. Was ihn dazu veranlaßte, war die Befürchtung, die herkömmliche (aristotelische) Definition von Accidens: accidens est, quod adest et abest prae-

---

gente agit Deus, quemadmodum cum omnibus creaturis reliquis, lapide et trunco, per solum suum velle et dicere.

1) Schlüsselb. V, 216. 228. 320. 547 ff. Planck Bd. IV, S. 706 ff. Luthardt S. 240 ff.

ter subjecti corruptionem, müsse zu einer oberflächlichen Auffassung der Erbsünde führen; sie schwäche die Tiefe und Realität des menschlichen Verderbens ab, sie mache es zu etwas Zufälligem. So bezeichnete er sie als den Verlust der menschlichen Substanz, oder auch ihres besten Teils: pretiosissima substantia est amissa. Er brauchte zwar diese Ausdrücke nicht im Sinn der Schule, er verstand unter Substanz die essentia formalis gleichbedeutend mit forma substantialis, er meinte die wesentliche Bestimmtheit oder Lebensform der menschlichen Art, weshalb er allerdings einen gewissen Unterschied zwischen Natur (materia) und Sünde bestehen ließ. Aber es wird damit doch eine Vernichtung des kreatürlich menschlichen Wesens durch die Sünde gelehrt. In der Disputation zu Weimar erklärte er seine Meinung durch das Gleichnis vom Wein, aus dem der Spiritus verdunstet und nur noch das schale, leere Fluidum übrig geblieben ist, oder, wie wenn Wein sich in Essig verwandelt, späterhin hat er sie ausführlich im Zusammenhange mit der Lehre vom Ebenbild entwickelt[2]). Dieses Gottesbild, welches die ursprüngliche essentia formalis des Menschen war, ist nicht nur durch den Fall verloren gegangen, sondern es ist an seine Stelle die vera et viva imago diaboli getreten; es fand also eine wirkliche Transformation, eine horrenda metamorphosis der menschlichen Natur ins Diabolische statt, und daraus folgt von selbst, daß in ihr nicht blos jeder Funke des Guten, jeder Anschließungspunkt für göttliche Einwirkung, jede Spur der Verwandtschaft mit Gott bis aufs letzte ausgelöscht, sondern auch die Capacität für die Gnade verschwunden war. Was ihr übrig blieb, ist nichts als das Böse, nichts als der Widerwille und die Feindschaft gegen Gott. Mit dem allen will freilich Flacius nur den Gedanken aussprechen, daß der Mensch durch und durch böse, die Erbsünde ihm zur andern Natur geworden sei; aber er drückt sich so aus, daß er in der That die Erlösungsfähigkeit des abgefallenen Geschlechtes negiert, und für diese Verirrung hat er bis zum Ende seines Lebens mit der größten Hartnäckigkeit gekämpft.

1) Vgl. Frank, Theologie der Concordienformel I, 68. 72 f. wo auch der Nachweis, daß des Flacius Berufung auf Luther auf Misverständnissen beruht.

2) Im zweiten Teil seiner Clavis p. 651 ff. und in zahlreichen Abhandlungen; die bedeutendste derselben: De essentia justitiae originalis et injustitiae 1568.

Daß nun diese dem Flacius eigentümliche Lehre über die Erbsünde von allen Seiten her den entschiedensten Widerspruch erfuhr, daß sie als ein neuer Manichäismus bekämpft und zwar von den eigenen früheren Kampfgenossen ihres Urhebers mit derselben Heftigkeit bekämpft wurde, wie von der Gegenpartei — ist bekannt[1]). Die Zahl ihrer Anhänger war und blieb gering. Ihr gegenüber drang man einstimmig auf die Unterscheidung zwischen der Natur und der an ihr haftenden Sünde, wofür man die, allerdings das Verhältnis nicht vollständig bezeichnenden, Ausdrücke Substanz und Accidenz beibehielt. Aber der Streit war damit noch lange nicht zu Ende. Er währte mit Heftigkeit bis zu dem altenburger Colloquium (1568) und darüber hinaus fort. Einige spätere Erklärungen V. Strigels in seiner sogenannten declaratio und superdeclaratio, obwohl sie der flacianischen Gegenpartei hätten genügen können, und den württemberger Theologen auch wirklich genügend schienen, führten zu keinem Ausgleich; sie argwöhnten hinter ihnen den Synergismus[2]). Dagegen fuhren sie fort, die vorhin bezeichneten Consequenzen der flacianischen Lehre, abgesehen von der Erbsündenlehre festzuhalten und aufs Extrem zu treiben[3]), von wo aus dann ein allmähliches Einlenken notwendig wurde.

Umgewandt beharrten die Philippisten auf ihrem Widerspruch gegen diese ganze Theorie. Dreierlei insonderheit fanden sie daran zu tadeln. Erstlich, daß nach ihr der menschliche Wille nach der einen Seite von der Bekehrung ausgeschlossen, nach der andern als nur widerstrebend gedacht werde. Die Sätze: „Der natürliche Mensch verhalte sich der wirksamen Gnade Gottes gegenüber wie ein Klotz oder Stein", ferner: er verhalte sich mere adversative et hostiliter; die Bekehrung sei eine impressio violenta, die gleichsam zwangsweise geschieht; spiritum s. dari invitis, repugnantibus u. s. w. — diese Sätze blieben ihnen ein Stein des Anstoßes, und in diesem Zusammenhang verwarfen sie dann auch das mere passive. Es galt ihnen nur als ein anderer Ausdruck für das

1) Sie ermahnten ihn erst, ut ab hac nova et periculosa propositione, quae in ecclesia magnas turbas datura esset, abstineret et errorem Victorini de libero arbitrio non falsa propositione, sed verbo Dei refutaret; als er hartnäckig blieb, griffen sie ihn öffentlich an. Das Geschichtliche siehe bei Preger, Flacius Illyricus II, 310 ff.

2) Luthardt a. a. O. 249.

3) S. oben S. 506 f.

Verhalten einer lebens- und willenlosen Kreatur[1]). Zweitens tadelten sie, daß von den Gegnern die Bekehrung auf einen bestimmten, kurzen Zeitmoment beschränkt, als ein gleichsam in sich abgeschlossener Akt, den man auch als solchen erfahren haben müsse, erklärt werde; denn dies sei nicht die Weise, in welcher erfahrungsmäßig die Wiedergeburt vor sich gehe, sondern sie verlaufe in einem allmählichen Proceß[2]). Drittens schien ihnen jene ganze Theorie viel zu wenig auf die eigentümliche, durch das Wort vermittelte Wirksamkeit des heil. Geistes und auf die Bedingungen, an welche sie von Seite des Menschen geknüpft sei, Rücksicht zu nehmen; sie fanden in ihr die von der Schrift gezeigte Heilsordnung nicht beachtet, deshalb erklärten sie ihre Vertreter, obwohl mit Unrecht, für Enthusiasten. Immer wieder begegnet man im „endlichen Bericht" dem Gedanken, daß die Gleichsetzung der Bekehrung mit der Belebung eines Blockes oder Klotzes Enthusiasmus sei, indem auf diese Weise das mündliche Wort und die Sakramente nicht zu ihrem Recht kämen. Für die ethische Einwirkung Gottes, meinen sie, trete bei jener Voraussetzung eine magische Umwandlung des Menschen ein[3]). — Dagegen beschränkten sie sich ihrerseits darauf, an der Erbsünde die negative Seite hervorzuheben; sie bezeichnen sie fast durchgängig nur als Defekt, als Ohnmacht, Schwachheit, Elend, und lassen die andere, nicht minder anzuerkennende, das Widerstreben, die Feindschaft des Fleisches gegen Gott viel zu sehr außer Acht[4]).

---

1) Dies sieht man am deutlichsten aus dem Endlichen Bericht und Erklärung der Theologen beider Universitäten Leipzig und Wittenberg, 1570, Ji2.3, Ll4, Mm1, EEE3b u. ff. Dabei machen sie sich jedoch der gleichen Ungerechtigkeit schuldig, wie ihre Gegner; sie berücksichtigen die limitierenden Erklärungen derselben nicht, sondern nehmen ihre Propositionen im schlimmsten Sinn. Mit Recht konnte insofern Flacius entgegnen, er habe niemals ohne weiters gesagt: converti hominem nihil agentem, sondern audientem, cogitantem, attendentem, verum non vero spirituali cordis motu ex carnalibus viribus cooperantem. Neque simpliciter dixi hostiliter, sed si ipsius proprias vires seu carnis sensum expendas.

2) Vgl. Endlicher Bericht Bogen Ll. Mm

3) Vgl. Ji1b und 2a; Kk1b; Ll1a. 2b; Mm1a.

4) In dem Endlichen Bericht wenigstens, der als Ausdruck ihrer Überzeugung anzusehen ist, wird überall nur jene Seite hervorgehoben und zwar im (stillschweigenden) Gegensatz gegen die aktive Renitenz des Flacius Vgl. Ec4, Hh3, Mm2, Ll3.4.

Ferner fassen sie den Begriff des natürlichen Menschen nicht so abstrakt wie jene, sondern mehr nach der Erfahrung. Sie nehmen ihn, wie er innerhalb der christlichen Kirche von vorn herein schon umgeben von den Einflüssen des Evangeliums ist. Und von hier aus schlagen sie dann in der Darlegung ihrer eigenen Ansicht einen ganz andern Gang ein. Sie gehen davon aus, daß der heil. Geist nur durch das Wort wirke, und daß der Mensch dieses Wort hören könne und solle. Dies sei die von Gott geordnete Bedingung seiner Wirksamkeit. Widerstrebe der Mensch oder unterlasse er das Wort zu lernen und zu betrachten, so bleibe er unbekehrt durch eigene Schuld; thue er, was er solle und könne, so beginne das Wort kraft der Verheißung in ihm zu wirken und es komme zur Bekehrung und Wiedergeburt. Das aber geschehe nicht ohne den Menschen, sondern im Verstand und Willen desselben[1]); und nicht in einem bestimmten Zeitmoment, sonern auf dem Wege eines successiven Processes, in welchem jeder Moment immer schon die vom göttlichen Geiste geweckte Bewegung des menschlichen involviere; es ist ein stetiges Wachstum in Buße und Glauben, ein fortwährender Kampf, wobei der Mensch allerdings mitthätig ist. Deshalb könne man von einem solchen Anfang der Bekehrung, wie ihn die Gegner statuieren, gar nicht reden, vielmehr gelte, was sie von dem Akt der conversio sagen, für den ganzen Verlauf dieses Processes. Darauf bezögen sich alle von jenen citierten Schriftstellen. Es ist immer die göttliche Gnade, die dem Menschen zuvorkommt und ihn bestimmt, aber der Mensch thut auch etwas dabei und wirkt, von ihr ergriffen, selbstthätig mit, obwohl in Schwachheit. In diesem Zusammenhang sprachen sich dann die Wittenberger in ihrem „endlichen Bericht" weit befriedigender aus. Sie schreiben die allerersten Regungen des neuerwachenden Lebens in dem Menschen, selbst das Sehnen und Verlangen nach Bekehrung,

1) Rn2b: Vnd wie gesagt, quod ad meritum attinet, semper habet se voluntas humana pure passive. Aber die efficacia oder göttliche wirckung in vns geschiet dennoch also, das der Menschliche wille durch die stim des Euangelij beruffen vnd von dem heiligen Geist . . . gezogen wird, vnd alsdenn sol er von betrachtung des Worts anfahen vnd nicht warten bis er mit gewalt gezwungen werde, sondern sol wissen wie Basilius sagt, das Gott jm zuuor kome vnd gleichsam entgegen lauffe, Er aber dennoch nicht zurück flihn, sondern in erkenntnis seiner schwachheit vnd anruffung der verheissenen Göttlichen gnade Gott widerumb entgegen gehen müsse". Vgl. Mm3b.

der Wirkung des heil. Geistes mittelst des Wortes zu, und Silb: „Denn ihr eigen Gewissen und unsere Confessiones .... überzeugen sie, daß unseren Schulen und Kirchen in dem öffentlich Unrecht geschehen, daß wir lehren und streiten sollen, als hätte der natürliche Wille des verderbten und noch nicht wiedergeborenen Menschen in, bei, von und aus sich selbst oder seinen eigenen Kräften, einiges Vermögen oder einen freien Willen zu seiner selbst Bekehrung, dieselbige zu wirken oder als eine mitwirkende Ursach ohne den Sohn Gottes und heiligen Geist, anzufahen, fortzusetzen und zu vollführen“. Ferner Si4b: „Es ist aller Welt bekannt, daß wir den menschlichen Kräften oder dem freien Willen keine Wirkung oder Mitwirkung zu seiner selbst Bekehrung, Wiedergeburt und Verneuerung einräumen, ehe und zuvor in Betrachtung Gottes Worts, dadurch der heilige Geist kräftig ist, Schrecken und Trost durch göttliche Gnad und Wirkung erweckt und angefangen wird“. Ebendaselbst (Si4a) wird die Frage: „Ob der Mensch aus seinen angeborenen, natürlichen Kräften, in welchen der Wiedergeburt Anfang noch nicht geschehen, neben dem hl. Geist aufs wenigst etwas zu seiner selbst Bekehrung mitwirken könne oder nicht“ entschieden verneint[1]). — Wer könnte dieser Betrachtungsweise innerhalb der christlichen Kirche die Berechtigung absprechen?

Wir sehen, die streitenden Richtungen sind — abgesehen von dem speciellen Irrtum des Flacius — einander doch näher gekommen, als es auf den ersten Anblick scheint. Was sie noch scheidet, ist weniger der Gegensatz in einzelnen Lehrpunkten, als die Verschiedenheit des Ausgangs- und Standpunktes. Die wirkliche Differenz besteht darin, daß es der wittenberger Schule um die ethisch-menschliche Seite in der Bekehrung, der andern um den göttlichen Faktor vorzugsweise zu thun ist, näher darin, daß jene die positive Seite der Erbsünde, insbesondere die Gott widerstrebende Gesinnung des natürlichen Menschen zu gering anschlägt, mithin das Wesen des sündigen Verderbens unterschätzt, während die andere der natürlichen Freiheit des menschlichen Willens keine, und der vermittelten Wirkungsweise des heiligen Geistes auf sie zu wenig Rechnung trägt. Dazu kommt der verschiedene Begriff der Be-

---

1) Dies stellt sich am klarsten heraus, wenn man mit dem Endlichen Bericht den Aufsatz Joach. Mörlins bei Schlüsselburg V, 200 ff. vergleicht.

kehrung, von dem man gegenseitig ausgeht, und welcher nicht ohne bedeutenden Einfluß sein kann auf die Entscheidung der Frage, in der sich die ganze Controverse zusammendrängt.

Unter diesen Verhältnissen konnte sich eine dritte Richtung bilden, welche auf die genuine lutherische Anschauung[1]) zurückgehend einerseits die Wahrheit, welche die flacianische Schule vertrat, aber mit Beseitigung ihrer irrigen Extreme, bewahrte, und andrerseits den wirklichen Ertrag der philippistischen, mit Ausschluß ihrer Abwege, recipierte — eine Richtung also, die eine Vermittlung anbahnte. Es geschah dies zunächst durch die württembergischen Theologen in ihren Verhandlungen mit Strigel[2]), die Rostocker[3]) durch Mörlin[4]) und Joachim von Alvensleben zwei entschiedene Gegner des Synergismus, insbesondere durch Martin Chemnitz von Braunschweig, in dessen Gutachten über die Streitfragen jener Zeit[5]) uns jene Umsicht und Gerechtigkeit entgegentritt, die alle seine dogmatischen Arbeiten auszeichnet.

Die Concordienformel konnte also auch hier an einen schon vorhandenen Consensus anknüpfen.

Es war die schwierige Frage nach dem Verhalten des natürlichen Menschen in dem Akte der Bekehrung gegenüber den in dem gepredigten Wort sich vollziehenden göttlichen Gnadenwirkungen, die ihr vorlag[6]) und sie hat dieselbe mit feinem Takt gelöst, Art. I und Art. II.

1) Zunächst stellt sie die Prämissen für die Entscheidung fest, indem sie auf beiden Seiten die beiden äußersten irrigen Extreme, das manichäische und das pelagianische, ausschließt[7]).

Sie verwirft einerseits die Lehre des Flacius von der Erbsünde, welche die Erbsünde zur Substanz des Menschen macht und stellt ihr den notwendigen Unterschied zwischen natura und peccatum, zwischen substantia und accidens entgegen, nicht ohne letz-

1) Siehe oben S. 337 ff. 372 ff.

2) Schlüsselb. V, 450—459.

3) Disputatio de orig. pecc. et lib. arb. 1563, s. Luthardt 257.

4) Schlüsselb. V, 200.

5) De controversiis quibusdam etc. 1561. Auch seine Loci gehören hieher.

6) So präcisiert sie selbst S. D. II. 588 den controversiae status.

7) Durchweg ohne Nennung der Namen, weil es ihr lediglich um die Sache zu thun ist.

teren Ausdruck gegen Misdeutungen zu verwahren. (I. 574. 579). Den Beweis dafür führt sie dann durch den Nachweis, daß die Lehre von der Erbsünde als Substanz widerspreche den drei Artikeln des symbol. apostolorum von der Schöpfung, Erlösung und Heiligung, in denen allenthalben die Scheidung des Menschenwesens von der innewohnenden Sünde vorausgesetzt oder eingeschlossen sei (I. 580—583). Dabei läßt sie der menschlichen Vernunft noch ein „dunkel Fünklein des Erkenntnis" Gottes und seines Gesetzes, dem Willen das Vermögen der sogenannten justitia civilis übrig[1]) womit sie eo ipso die Bekehrungsfähigkeit des natürlichen Menschen constatiert[2]). — Andrerseits verwirft sie jede Auffassung der Erbsünde, wornach dieselbe nur als ein Mangel oder als eine äußerliche Zuthat erscheint, und bringt dagegen die Realität und Intensität derselben nach den Bestimmungen der Augustana, der Apologie, der schmalkaldischen Artikel, namentlich nach Luther nachdrücklich zur Geltung (S. D. I. 575—578), ja sie verschärft sie noch durch Ausdrücke wie diese: homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus II, 589, 7. — Ex ingenio et natura sua totus malus 592. — Quod natura corrupta, ex se et viribus suis coram Deo nihil aliud nisi peccare possit (578, 25). — Verbum Dei testatur hominis naturalis non renati intellectum, cor et voluntatem in rebus divinis prorsus non modo a Deo aversa, verum etiam adversus Deum ad omne malum conversa et penitus depravata esse (592, 17). Vgl. S. D. I, 576—578. II. 589. 592. Damit fällt dann von selbst die Lehre Strigels von dem modus agendi aliquid boni in rebus divinis als irrig dahin, während die Wahrheit daran, nämlich quod Deus alium modum agendi habeat in homine utpote in creatura rationali, et alium modum in alia aliqua irrationali creatura vel in lapide aut trunco — bewahrt bleibt — er wirkt auf ihn als auf eine Persönlichkeit (S. D. 603, 61). Aus letzterem folgt, daß Gott dem Menschen keinen Zwang anthut, wie Flacius dachte (non cogit hominem), aus ersterem, daß der mensch-

1) II. S. D. 589, 9: Obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet, quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet.

2) Ut miserrima ex lapsu hominis natura conversionis et gratiae Dei ac vitae aeternae rursus capax particepsque fieret et esset, a. a. O. 593, 22.

liche Wille die facultas adplicandi se ad gratiam schlechterdings nicht und in keiner Weise mehr besitzt. (590. 594).

2) Von diesen Prämissen aus beantwortet sich die eigentliche Hauptfrage dahin, daß der natürliche Mensch als solcher das Zustandekommen der Bekehrung weder bewirken, noch dazu mitwirken, noch irgendwie sich dazu disponieren oder bereiten könne: Credimus, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis ex propriis naturalibus viribus prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, agere, operari aut cooperari possint, sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit, ita ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit . . . quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se aut oblatam gratiam apprehendere aut ejus gratiae, ex sese et per se, capax esse possit, aut se ad gratiam applicare, aut accommodare, aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam vel ex toto vel ex dimidia vel minima parte conferre, agere, operari aut cooperari ex se ipso tamquam ex semet ipso possit, S. D. 589, 7. In dieser Hinsicht ist also der Mensch allerdings dem Stein und Klotz zu vergleichen, indem er so wenig als diese etwas zu seinem Heil wirken kann. Ja er steht als Feind Gottes noch unter dem truncus. Vgl. 594, 24: nec plus quam lapis, truncus aut limus . . . Et hac in parte deterior est trunco, quia voluntati divinae rebellis est et inimicus[1]). Die Bekehrung hat also ihre bewirkende Ursache allein an dem heil. Geiste. Er ist es der dem Menschen die Annahme der dargebotenen Gnade ermöglicht (operatione Spiritus s. potest oblatam gratiam apprehendere), der das von Gott abgewandte Gemüt ergreift, heranzieht, herumbringt, neue geistliche Bewegungen in ihm wirkt und ihm die Zustimmung (das Jawort) abdrängt. Er schafft neue Glaubens- und Lebenskräfte, Anfang und Fortgang der Widergeburt, den neuen Menschen — Er allein[2]).

---

1) Vgl. a. a. O. 578, 23. 591. 592. 593. 599, 46.

2) Vgl. S. D. 600, 48. 602. 603. 605, 70: Die Ausdrücke sind novi motus spirituales, motus in intellectu, voluntate, corde, novae spir. vires, creatio novi cordis, regeneratio, renovatio . . Wenn ein paarmal nova voluntas gesagt wird, so versteht sich von selbst, daß es nicht vom natürlichen Vermögen des Willens, sondern von dessen geistlicher Umgestaltung gemeint

Der menschliche Wille ist daher hier nur subjectum convertendum, nicht causa efficiens und das Verhalten des Menschen dagegen ein rein passives (mere passive se habet 530, 22). Dies ist die notwendige Consequenz des bisherigen. Denn kann der Wille der Gnade nicht selbstthätig entgegenkommen, dem Worte nicht aus eigener Vernunft zustimmen u. s. w., so bleibt nur übrig, daß er es auf sich wirken lasse, also ein leidentliches Verhalten (nihil operatur, sed tantum patitur)[1]. — Relinquuntur igitur ante conversionem hominis duae tantum efficientes causae, nimirum Spiritus s. et verbum Dei. Melanchthon und seine Schule gesellten diesen beiden Ursachen noch den Willen des Menschen bei (s. oben S. 495 f.). In dieser Entscheidung macht sich die Wahrheit der streng kirchlichen Richtung dem Synergismus gegenüber siegreich geltend. Und damit stimmt im wesentlichen selbst die wittenberger Schule überein, wie aus den oben angeführten Stellen erhellt[2], obwohl die Prämissen,

---

ist, denn das Bekenntnis behauptet durchweg die Identität der Natur und ihrer Kräfte im alten und im neuen Menschen, a. a. O. 602, 59. 607, 81.

1) Nichts anderes will der Ausdruck truncus aut lapis besagen, vgl. Sol. D. 602, 59; 593, 20. 21; 594, 24, wo derselbe erklärt und gegen Misdeutungen verwahrt wird. Man mag die Wahl dieses Ausdruckes beklagen (so Thomasius, Das Bek. der ev. luth. K. S. 147), der übrigens auf Luther zurückweist. Was die Bildrede besagen will, ist klar. Der Mensch als Sünder ist zur Beschaffung oder Ergreifung des Heils von sich aus völlig unfähig, so sehr wie es ein Stein wäre; aber andererseits ist nach der C.-F. derselbe als Mensch doch wieder wohl zu unterscheiden vom truncus und lapis (593, 20. 602, 59. 603, 62). Vgl. zum Ausdruck Frank, Theol. d. C.-F. I, S. 138 ff.

2) Man vergleiche mit den oben aus dem Endlichen Bericht mitgeteilten Stellen noch folgende, Mm4a: „Dieweil denn beiderseits gestanden wird, das rechte bekerung zu Gott vnd der innerliche Geistliche gehorsam in dieser ordnung angefangen und gewircket wird, so der Mensch dem Wort vnd heiligem Geist wissentlich und vorsetzlich nicht widerstrebet: Sihet man öffentlich, das es ein lauter vnd boshafftige Calumnia ist, wenn sie (die Flacianer) schreien, es werde die dritte wirckliche oder mitwirckende vrsach, als nemlich der verstand vnd wille des Menschen, so das gepredigte Wort lernet vnd annimpt, von den Natürlichen verderbten vnd verkerten krefften des adamischen Menschen verstanden. Denn so man vorher setzt die heilsame wirckung des Sons Gottes, der durchs Wort Gottselige gedancken anzündet vnd im hertzen durch den heiligen Geist Gottselige regung erweckt, kan je dem verkerten fleischlichen verstand vnd willen, sofern er nicht erleuchtet und ernewert, keine kraft noch wirckung zugeschrieben werden,

namentlich die Bestimmungen über die Gottesfeindschaft des alten Menschen der Gegenpartei angehören.

3) Betrachten wir aber die Art und Weise, wie die Concordienformel den Vorgang der Bekehrung selbst näher erklärt, so kommt hier auch das Wahre an der wittenberger Richtung zu seinem vollen Recht. Denn da wird vor allem hervorgehoben, daß der heil. Geist nur mittelst des Wortes und Sakramentes, und nicht anders auf den Menschen wirke, welcher seinerseits das gepredigte Wort hören solle, es zu hören, mit Fleiß zu bedenken (meditari) und zu lernen vermöge, es aber auch ablehnen könne, S. D. 601 ff. 599. 631. Beides, die objektive Thätigkeit der Heilsverkündigung und die subjektive des Hörens, muß zusammen kommen, wenn die Bekehrung erfolgen soll; denn der hl. Geist wirkt durch beides zumal. Praedicatio enim verbi et ejusdem auscultatio sunt spiritus s. instrumenta, cum quibus et per quae efficaciter agere et homines ad Deum convertere atque in ipsis velle et perficere operari vult. — — Per hoc medium . . . praedicationem nimirum et auditionem verbi (per verbum praedicatum et auditum) Deus operatur. S. D. 601, 52. 54. 55; 605, 71. Epit. 524[1]. Seine Wirksamkeit ergeht also nicht nur an den Willen, sie geht in ihm, in dem Denken und Wollen des Menschen vor (in hominis intellectu, voluntate et corde): die conversio geschieht nicht ohne die auditio verbi, nicht ohne Bewegung auf seiten des zu bekehrenden Subjekts (609); aber allerdings geht der Impuls dazu immer aus von der wirksamen Gnade. Deshalb verwirft die Concordienformel sowohl die aktive Synergie Strigels als die aktive und beharrliche Renitenz des Flacius (S.D.608), und bezeichnet, wie wir sahen, beidem gegenüber das Verhalten des Menschen im Moment der Bekehrung als ein rein passives; welches jedoch, eben weil es auf seiner Seite auscultatio ist, auch nicht gedacht werden darf, „wie

---

Gottes wort anzunemen vnd dem heiligen Geist freywillig zu folgen; sondern die betrachtung und annemung Gottes worts vnd der freywillige anfang des Gehorsams im hertzen kömpt aus dem, das Gott in vns angefangen hat. gnediglich zu wircken vnd nicht aus der angebornen und von Adam her auffererbten schwacheit". Ähnlich im Anhang zum altenburger Colloquium.

1) Vgl. Luthers Lehre vom Wort, oben S. 354 f. 359 ff.

wenn ein Bild in Stein gehauen oder ein Siegel in Wachs gedrückt wird", sondern wie vorhin erklärt. Diese Passivität des Empfangs aber geht, alsobald (quamprimum) der heilige Geist das Menschenherz wirksam ergriffen hat, in die Aktivität der Synergie über; denn von da an wirkt der Bekehrte, als solcher, freithätig mit dem göttlichen Geist zusammen, nämlich nicht aus seinen fleischlichen natürlichen Kräften, sondern aus den neuen Gaben und Kräften, mit dem neuen (d. h. dem erneuerten) Willen, den er in der Bekehrung überkommen hat (nova voluntas, novae vires spirituales); nur daß auch diese Synergie auf seiten des Menschen unter großer Schwachheit und vielfachen Schwankungen vor sich geht, wie die Erfahrung lehrt[1]).

Hingegen „da aber ein Mensch die Predigt nicht hören noch Gottes Wort lesen will, sondern das Wort und die Gemeinde Gottes verachtet", da bleibt er unerleuchtet, stirbt und verdirbt in seinen Sünden, „der kann weder Gottes ewiger Wahl sich trösten, noch seine Barmherzigkeit erlangen". Und das ist dann seine eigene Schuld. Non fit illi injuria. — Dominus hominem non cogit, ut convertatur (S. D. 602 f. § 57. 58. 60).

Dies sind die wesentlichen Bestimmungen der Concordienformel, die jedoch ihr volles Verständnis erst aus dem Begriff der conversio selbst empfangen. Denn dieser ist hier weder im Sinne Strigels noch in dem des Flacius, sondern als der Moment gedacht, in welchem der heil. Geist das Menschenherz wirklich und wirksam ergreift. Der Moment, in dem dies geschieht, läßt sich aber weder nach der Zeit noch nach dem subjektiven Bewußtsein bestimmen, sondern er ist überall da eingetreten, wo auch nur ein Fünklein des Glaubens, ein Gebet um Gnade, ja nur ein herzliches Sehnen nach dem Heile sich zeigt. In jeder Regung des neuen Lebens liegt für den Menschen sowohl der Trost, daß Gott in ihm

1) Sol. decl. 597, 39. 603 f., 63. 65: Quando vero jam homo est conversus et illuminatus, ejusque voluntas renovata est, tunc homo vult bonum, quatenus renatus et novus homo est. — — Ex his consequitur, quam primum Spiritus s. . . . per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit, quod revera tunc per virtutem Spiritus s. cooperari possimus ac debeamus, quamvis multa adhuc infirmitas concurrat. Hoc vero ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quae Sp. s. in conversione in nobis inchoavit.

bereits den Anfang gemacht, als die Bürgschaft, daß Er ihn darin weiter fördern werde. Mit den ersten Gnadenzügen, auch wenn sie nicht ins Bewußtsein fallen, hat die Cooperation bereits begonnen, S.D. 591. Der Anfang der Gnadenwirkungen fällt innerhalb der christlichen Kirche mit der Taufe zusammen: Deus per spiritum s. initium facit; die Getauften sind als solche re vera renati: habent illi jam liberatum arbitrium, hoc est, rursus liberati sunt, ut Christus testatur. Joh. 8, 36. Unde etiam non modo verbum Dei audiunt, verum etiam, licet non sine multa infirmitate, eidem assentiri illudque fide amplecti possunt. S. D. 604, 67. Allerdings beschränkt sich demnach der Begriff der conversio nicht auf die Kindertaufe, aber er schließt sie doch auch mit ein; er bezeichnet überhaupt den Moment des Anfangs; und daß dieser seine bewirkende Ursache eben nur an der operatio sp. s. durch Wort und Sakrament haben könne, m. a. W. daß das Zustandekommen desselben nicht zu irgend einem Teil von den Kräften des natürlichen Menschen ausgehe, sondern rein und allein Gnadenwirkung sei, dies ist ebenso unwidersprechlich in der Schrift begründet als durch die Heilserfahrung bezeugt.

Nichts anderes als dies will die Concordienformel mit ihren ausführlichen Erörterungen, selbst mit ihren allerstärksten Ausdrücken und Verneinungen sagen. Was aber von dem Anfangspunkte gilt, das gilt dann freilich auch von allen Momenten des mit demselben beginnenden, die menschliche Selbstthätigkeit in sich aufnehmenden Processes (604). Und so ließe sich denn die ganze Lehre des Bekenntnisses in den Satz zusammenfassen, daß der Mensch immer zuerst der von der Gnade ergriffene, und dann erst, aber dann und eben dadurch auch wirklich der sie ergreifende und mitwirkende ist. Dem natürlichen Menschen ist nicht irgend ein Rest an geistlichen Kräften geblieben, vermöge welcher er sich dem Wirken des heil. Geistes eröffnen und demselben entgegenkommen könnte. Nach dieser Richtung hin ist er erstorben und tot in seinen Sünden, dem leblosen Block und Stein vergleichbar. Aber unter der Einwirkung des heil. Geistes, wie dieselbe durch das Wort der Predigt oder das Sakrament der Taufe an dem Menschen geschieht, wird das servum arbitrium zu einem liberatum arbitrium. Und vermöge dieses ist der Mensch dann befähigt das Gute zu ergreifen und an demselben, trotz zahlloser Schwankungen und großer Schwachheit, unter dem fortgehenden

Beistand des heil. Geistes festzuhalten. Kampf und Streit wider Fleisch und Blut bleibt die Signatur auch des wiedergeborenen und bekehrten Menschen (S. D. 605, 68). — — Wir wollen am Schluß dieser geschichtlichen Darlegung nicht verhehlen, daß die Durchführung des einzelnen und die Ausdrucksweise noch Raum zu manchen theologischen Bedenken läßt, ebensowenig, daß hier einzelne scheinbar widersprechende Sätze einfach unvermittelt neben einander gestellt sind. Das Bekenntnis hat jedoch nur die Aufgabe die Thatsachen des christlich-kirchlichen Bewußtseins auszusagen, die Vermittlung ist Aufgabe der Theologie und liegt hier zumeist in der Lehre von den Gnadenmitteln. Aus ihr ergiebt sich auch, daß die oft ausgesprochene Befürchtung, die Prämissen der Concordienformel führten zur absoluten Prädestination auf einem Misverständnisse beruht. Dagegen ist und bleibt es ihr Verdienst, die Frage, um die es sich hier handelt, von dem Abwege, auf den sie durch die melanchthonische Theorie geraten war, wieder auf den ursprünglichen, reformatorischen Ausgangspunkt zurückgeführt und von da durch schwierige Gegensätze hindurch consequent weiter geführt zu haben. Sie hat damit die richtige Linie der Entwicklung wieder genommen und dem Dogma eine Gestalt gegeben, wie sie dem lutherischen Bewußtsein entspricht und die Continuität mit den älteren Bekenntnissen bewahrt hat. An dieser Continuität liegt der Concordienformel so viel, daß sie den Nachweis dafür durch die Augustana, die Apologie, die schmalkaldischen Artikel und die Katechismen hindurch mit Fleiß geführt hat S. D. 595 ff.

Drittes Stadium.

Entwicklung des kirchlich-lutherischen Lehrbegriffs in Beziehung nach Außen.

Gleichzeitig mit den Bewegungen nach Innen geht eine Reihe von Controversen mit den Reformierten einher. Den Gegenstand derselben bilden: die Lehre vom Abendmahl, von der Person Christi und von der Prädestination. An diesen Punkten tritt die Differenz beider Kirchen greifbar hervor. Allein es sind dies doch nur die Erscheinungen eines allgemeinen tieferliegenden Gegensatzes, den wir bereits in seinen Grundzügen bezeichnet haben. In der Lehre vom Abendmahl ist es insbesondere die Auffassung des Wesens und

der Wirkungsweise der Sakramente, welche, obwohl nicht symbolisch fixiert, doch der beiderseitigen Entwicklung zu Grunde liegt.

Luther sah in Wort und Sakrament eine reale Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, des Wortes und des Zeichens, des Geistlichen und Leiblichen, und setzte deshalb ihre Wirkung darein, daß sie dieses durch jenes dem Empfänger vermitteln, mitteilen. Sie sind ihm Gnadenmittel im eigentlichen Sinne (media exhibitiva, causae instrumentales). Zwingli hielt beides auseinander. Die Sakramente sind ihm nicht die vermittelnden Träger der Gnade, sondern Bekenntnis- und Pflichtzeichen; sie constatieren die Mitgliedschaft an der Kirche und die Verpflichtung des Empfängers zur Pietät gegen sie. Eine Mitteilung der Gnade durch sie (d. h. durch die kirchlich-sakramentale Handlung) findet nicht statt. Credo, immo scio, omnia sacramenta tam abesse ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent. Credo ... sacramentum esse sacrae rei, hoc est gratiae factae signum, schreibt Zwingli in der Ratio fidei (1530) ad Carol. imp.[1]), anderswo: „der Geist braucht kein Geleit oder Wagen, denn er ist selbst die Kraft und Fuhre, dadurch alles geführt wird, braucht nicht, daß er geführt werde; wir lesen auch dergleichen nie in der heil. Schrift, daß äußerliche Dinge, dergleichen Sakramente, den Geist gewiß mit sich bringen, sondern wenn je äußerliche Dinge mit dem Geist daherfahren, so ist es der Geist, der Geist, der es bracht hat, nicht die äußerlichen Dinge"[2]). — Das will sagen: Gott bedarf zu seiner Wirksamkeit (auf dem Gebiet der Natur und Gnade) keine Mittelursachen, hat sich auch an solche nicht gebunden. Was wir so nennen, bildet ein ganz untergeordnetes unselbständiges Moment. Es ist Gottes Art, das Heil nur unmittelbar, ohne kreatürliche Mittel zu wirken. So fordert es seine Absolutheit, seine Majestät[3]). Daher gibt und wirkt die Taufe als äußere Handlung an und für

---

1) Niemeyer, Collect confessionum in eccl. reformatis S. 24. 25. 26. 39. Vgl. Zwinglis Comment. de vera et falsa relig. Opp. III, 231 und überhaupt oben S. 414 ff.

2) Zwingli, Bekenntnis des Glaubens, 1530, in Luthers Werken, Walch XX, 1948.

3) Zwingli, de providentia c. 3, Opp. IV, 96: constat igitur, causas secundas non recte causas vocari. In diesem Sinne heißt es a. a. O. p. 89: quum unum et solum infinitum sit, necesse est, praeter hoc nihil esse.

sich nichts, sondern ist Symbol der schon empfangenen (oder noch zu erlangenden) Sündenvergebung und Wiedergeburt; daher gibt und wirkt das Sakrament des Abendmahls an sich, in dem Empfänger nichts; daher kommt der Glaube nicht aus der Predigt, sondern allein vom heil. Geist; daher wirkt selbst der Glaube nicht die Rechtfertigung, sondern er folgt ihr nach, als Wirkung der Erwählung. Auf dies drängen jene Prämissen unaufhaltsam hin.

An dem dargelegten Dissensus haben wir den allgemeinen Hintergrund der lutherischen und reformierten Abendmahlslehre.

I.

Die Lehre vom Abendmahl.

1) Luther und Zwingli.

Was Luther betrifft, so haben wir uns auch hier daran zu erinnern, daß er nur allmählichen Ganges von den Irrtümern der römischen Kirche sich losgerungen hat und zwar immer an den Punkten und in dem Maße, als ihn Glaube, Gewissen und Beruf dazu drängten. Seine Polemik richtete sich zuvörderst gegen das Meßopfer, das opus operatum und gegen die Kelchentziehung. Die Transsubstantiation ließ er vor der Hand stehen[1]; aber schon im J. 1519 wurde er über sie bedenklich, im folgenden (de capt. bab.) gab er die scholastischen Bestimmungen über Substanz und Accidenz auf. Auch ohne sie bleibe doch das Wesen des Abendmahls, Christi wahrer (natürlicher) Leib und wahres Blut in Brot und Wein. Hieran aber hielt er auch entschieden fest, weil ihn das Wort dazu nötigte. Est autem meae sententiae ratio magna imprimis illa, quod verbis divinis non est ulla facienda vis. Und dieses Festhalten ist um so bedeutsamer, als er sich damals selbst versucht fühlte, die reale Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl aufzugeben, weil er sehr wohl wußte, daß er so der Lehre vom Meßopfer am leichtesten die letzte Stütze entziehen könne. Nicht ohne schwere innere Kämpfe überwand er diese Versuchung; der unverwandte Blick auf das klare helle Wort half ihm durch. „Ich bin gefangen, kann nicht heraus; der Text ist zu gewaltig da und will sich mit Worten nicht lassen aus dem Sinn reißen"[2]. Wir

1) S. Dieckhoff, Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt S. 187 f.

2) Luthers Briefe, de Wette II, 577; wider die himmlischen Propheten, WW. 29, 225.

sehen hier bereits die Stellung präformiert, die Luther in allen weiteren Fragen über das Abendmahl nehmen wird. Er erkennt, daß in den Einsetzungsworten und in den Stellen des Korintherbriefs der Genuß des Leibes und Blutes Christi den Abendmahlsgästen verheißen sei und zwar im eigentlichen, nicht figürlichen Sinne: der natürliche (d. h. wirkliche) substanzielle Leib des Herrn. — Diese Erkenntnis bindet sein Gewissen und erlaubt ihm auch keinen Fingerbreit nachzugeben, weder den Ausdeutungen anderer noch den eigenen subjektiven Gedanken zu lieb, die er sich selbst darüber ebensogut machte, als andere: „Sicut argumentis ejus (Carlstadii) non capior sed magis roboror, ita propria opinione non haesi in illo errore, licet fortiter fuerim tentatus. Certum est, nostram sententiam esse veram, sive ego, sive illi omnes descierint.“ „Es ist keine Vernunft so geringe, die nicht dazu geneigt sei und lieber glaubte, daß schlecht Brot und Wein da wäre, denn daß Christi Fleisch und Blut da verborgen sei. Man darf dazu keines Geistes, einem jeglichen ists leicht zu glauben. Aber es handelt sich hier um ein Mysterium, welches so wenig, wie der hohe Artikel von der Menschwerdung, nach der Vernunft gerichtet werden darf, sondern allein nach dem Wort.“ Auf dem steht Luther mit seinem Glauben. „Ich sehe hie dürre, gewaltige Worte Gottes, die mich zwingen zu bekennen, daß Christus Leib und Blut im Sakramente sei.“ Deshalb hält er an diesem Bekenntnis sein ganzes Leben hindurch so unerschütterlich fest, selbst da, wo ihm noch nicht klar geworden ist, wozu der Genuß des Leibes Christi dient. Und dies war allerdings im Anfang der Fall[1]).

Was ihn zunächst beschäftigte, war die Bedeutung des Sakraments für die Rechtfertigung, für das persönliche Heilsverhältnis zu Gott. Diese sieht er in der Verheißung der Sündenvergebung, „in dem Testamente Christi von seinem für uns gebrochenen Leibe und von seinem für uns vergossenen Blute“. An diesen Worten liegt ihm alles, sie bilden ihm das Wesentliche im Sakrament, während er im Unterschiede davon Leib und Blut in Brot und Wein (das Sakrament im engeren Sinne) als Zeichen und Siegel betrachtet: „Dies ist der Kelch eines neuen ewigen Testaments in meinem Blut, das für euch und für viele vergossen wird

1) An Spalatin v. 13. Jan. 1525, Briefe II, 613.

zur Vergebung der Sünd — als sollt er sagen: siehe da Mensch, ich sage dir zu und bescheide dir mit diesen Worten Vergebung aller deiner Sünd und das ewig Leben. Und daß du gewiß seiest und wissest, daß solch Gelübd dir unwiderruflich bleib, so will ich darauf sterben und mein Leib und Blut dafür geben und beides dir zu einem Zeichen und Siegel hinter mir lassen, dabei du mein gedenken sollst, wie er sagt: so oft ihr das thut, so gedenkt an mich", Sermon vom N. Test., Bd. 27, 147. Vgl. vom Misbrauch der Messe 28, 77: Daß wir dieser Zusagung Christi gewiß sein und uns eigentlich darauf verlassen mögen ohn allen Zweifel, so hat er uns das edelste und teuerste Siegel und Pfand, sein wahren Leichnam und Blut unter Brot und Wein gegeben" u. s. w.[1]). Eben darin, daß so zu dem Inhalte des Wortes noch das äußere, gewißmachende Zeichen hinzutritt, besteht ihm das Eigentümliche des Sakraments, außerdem fällt es ganz mit der Predigt des Evangeliums zusammen. Deshalb ist auch seine Wirkung ganz durch den Glauben, und zwar durch den Glauben an die im Wort bezeugte Sündenvergebung bedingt. Diesen Glauben setzt es einerseits voraus und will ihn andererseits stärken: dies ist sein Zweck. Die Wirkung, d. h. der Segen des Abendmahls beruht also wesentlich auf dem Worte — „am Worte, sagt Luther, liegt mehr als am Sakrament" — und wird nur durch die Zeichen unterstützt, verstärkt. Was diese an sich selbst sind, kommt hier noch nicht weiter in Betracht, so wenig als das Nehmen, Essen, Trinken[3]). — So mangelhaft diese Auffassung noch ist, so charakteristisch ist sie doch für Luthers Standpunkt. Es ist ihm vor allem darum zu thun,

---

1) S. die eingehenden Nachweisungen bei Dieckhoff, Die evangel. Abendmahlslehre Bd. I, S. 174 ff. Die drei Stadien, durch welche hindurch Luther seine Abendmahlslehre entwickelte, bezeichnen folgende Schriften: 1) Bereitung zum hochw. Sakrament 1820, Sermon vom N. Testament 1820; 2) vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi, 1523; 3) gegen die Schwarmgeister und Schweizer vom J. 1526 an. Die Schriften in der Erlanger Ausgabe Bd. 27—30. Vgl. Köstlin II, S. 100 ff.

2) Keineswegs aber braucht Luther hier das „Zeichen" im Sinn der reformierten Kirche; denn während diese Brot und Wein als Zeichen des (abwesenden) für uns gegebenen Christus meint, sieht Luther von vorn herein in Brot und Wein den wahren Leib des Herrn.

3) Man übersehe jedoch nicht, daß hier Luther, wie Dieckhoff erinnert, die römische Messe im Auge hat.

auch im Abendmahl den verschütteten Brunnen der Heilsgnade wieder aufzugraben, seine Bedeutung für die Rechtfertigung und den Glauben aufzuzeigen: in der Zusage der Sündenvergebung für den aneignenden Glauben hat er diese Bedeutung nachgewiesen — und damit ist der feste und bleibende Punkt für die evangelische Abendmahlslehre gewonnen. Erst jetzt fügt sich auch dieses Sakrament in den Organismus der gesamten Heilsordnung ein. Aber stehen bleiben konnte Luther hier nicht. Schon seine Anschauung vom Wort mußte ihn weiter führen. In der That sehen wir ihn auch noch vor dem Streit mit den Schweizern diesen Fortschritt machen. Bereits in der angeführten Schrift vom J. 1523 (an die Böhmen) wird von ihm Christi Wort: Nehmet, esset u. s. w. als der „Inhalt des Sakraments" bezeichnet, die wesentliche und wirkliche Gegenwart seines „natürlichen" Leibes und Blutes energisch geltend gemacht, die buchstäbliche Erklärung der Einsetzungsworte gerechtfertigt, die typische Deutung ebenso entschieden als die Verwandlungstheorie verworfen[1]). Ja er sagt: „Ich muß je bekennen, daß Christus da sei, wenn sein Leib und Blut da ist, seine Worte lügen mir nicht und er von seinem Leib und Blut nicht geschieden ist", Bd. 28, 409.

Eben diese Seite der Sache, die objektive, entwickelt er nun ausführlich in dem Streit zunächst mit Carlstadt, dann mit den Schweizern[2]). Zwinglis Sakramentslehre ist oben bereits in ihren Grundzügen dargelegt worden. Seine Abendmahlslehre, wie er sie in seinen früheren und späteren Schriften vorgetragen hat, ist sehr einfach und klar. In consequenter Anwendung seines Sakramentsbegriffs (s. oben S. 521. 414) aufs Abendmahl sagt er schon in den Artikeln vom J. 1523: „Die Meß (ist) nicht ein Opfer, sondern des Opfers ein Wiedergedächtnis und Sicherung der Erlösung, die Christus uns bewiesen hat" (WW. I, 154). Es soll das Abendmahl

1) Insbesondere gegenüber der Auslegung, welche hier den Leib von dem geistlichen Leibe des Herrn, von der Gemeinde, versteht — „Ein jeglich Wort soll man lassen stehen in seiner natürlichen Bedeutung und nicht davon lassen, es zwinge denn der Glaube davon" Bd. 28, 396.

2) Über Carlstadt vgl. Dieckhoff a. a. O. S. 302 ff. In dem Streit mit ihm handelte es sich vor allem um die Ordnung des Heils, um Rechtfertigung und Glauben, um das Wesen der Sakramente überhaupt.

auf diesem Standpunkt ein „Wiedergedächtnis des, das einst geschehen" ist, sein. Christus hat in dem Abendmahl seinem Versöhnungstod, welchen sonst das Wort uns nahebringt, eine „speisliche Gestalt" gegeben. Es soll uns auf diese Weise Christi Erlösung begreiflicher und der Glaube an dieselbe leichter gemacht werden. Wenn Zwingli in diesem Zusammenhang davon spricht, daß Christus im Brot und Wein sich selber den Genießenden darreiche zur Speisung der Seele, so ist das immer nach der Grundbestimmung des Sakramentes zu begreifen. Die Annahme einer substanziellen Gegenwart der Leiblichkeit Christi im Abendmahl ist für ihn von vornherein ausgeschlossen[1]). Deutlicher noch als hier prägt sich Zwinglis Lehre in den späteren Kundgebungen aus. Er betrachtet Brot und Wein als Zeichen des für uns dahingegebenen Leibes und Blutes Christi, als Erinnerung und Vergegenwärtigung der beneficia, die Christus uns durch sein Leiden und Sterben erworben hat. Quomodo repraesentat panis corpus? Nimirum quum sic editur, revocatur in memoriam, Christum corpus suum percutientibus praebuisse pro nobis. — Hoc poculum est symbolum aut significabit vobis sanguinem illum meum pro vobis effusum. Brief an Alber 1524, Opp. Zw. III, 599[2]). Hier bringt Zwingli auch zuerst die Erklärung des „est" in den Einsetzungsworten durch „significat" vor (was er einer Schrift des Niederländers Honius entlehnt zu haben bekennt, II, 2, 61; III, 553. 606). Noch ausführlicher läßt

---

1) Uslegung 2c. der Schlußreden, Bd. I, S. 246. 248. 251. 252: Sich demnach, frommer Christ, den lychnam und bluot Christi nüt anders syn weder das wort des gloubens, namlich daß sin lychnam, für uns getödet und sin bluot, für uns vergossen, uns erlöst und gott versünt hat. So wir das festiglich gloubend, so ist unser seel gespyst und getränkt mit dem fleisch und bluot Christi. Noch hat Christus damit das wesenlich testament begryflicher wäre, den einfaltigen synes lychnams eine spysliche gstalt ggeben, namlich das brot und sines bluotes das trinckgschirr oder trank, daß sy in dem glouben mit eim sichtbaren handel versichret wurdind, glychwie in dem touf das tunken nit abwäscht die sünd, der getoufte gloube denn dem heil des evangelii, das ist der gnädigen erlösung Christi. — Vgl. PRE. XVII, 612.

2) Ebend. constat non esse sanguinem poculum, sed testamentum, h. e. commemorationem vivificae effusionis sanguinis Christi.. In Eucharistia nihil aliud quam hujus (Christi) expiationis memoria et gratiarum actio fit.

er sich im folgenden Jahr im Commentarius de ver. et fals. rel. über das Abendmahl aus. Es kann nach ihm nur der Glaube dem Menschen das Heil aneignen. Des Glaubens Objekt aber ist eine geistige Größe. Mit dem Essen des Leibes Christi kann also nur die gläubige Aneignung des durch Christi Tod uns erworbenen Heils gemeint sein. Als Gnadenmittel für den einzelnen kommt das Abendmahl überhaupt nicht in Betracht. Es ist vielmehr eine Bekenntnishandlung, durch die der Christ seinen Glauben bezeugt und sich zu einem dem entsprechenden Lebenswandel verpflichtet. Es ist das Abendmahl also eine Gedächtnisfeier der Stiftung des neuen Bundes, welche wesentlich der Kräftigung und Belebung des Gemeindebewußtseins dient. Daß aber eine sonderliche Gnadenspendung Gottes hier dem einzelnen zu Teil werde, wird nicht gesagt. Mit Recht ist darauf verwiesen worden, daß aus diesem Charakter der Abendmahlsfeier sich die Beschränkung derselben auf die Höhepunkte des kirchlichen Gemeindelebens, die hohen Festzeiten, die Osterzeit, Pfingsten, Herbst und Weihnachten, erkläre[1]).

Es ist mithin die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl keine substanzielle, keine reale: Christus ist lediglich präsent fidei contemplatione, nicht aber per essentiam et realiter, wird also auch nicht wirklich mündlich empfangen, was ebenso unwürdig als unmöglich wäre. Der Glaube an Christus ist eigentlich das Essen seines Leibes[2]). Es erhellt hieraus von selbst, daß nach dieser Theorie zwischen Substanz und Wirkung des Abendmahls kein Unterschied stattfindet, ferner daß es dem gläubigen Empfänger nichts gewährt, als was er auch außerdem im Glauben empfängt, und

---

1) Zum Vorstehenden vgl. III, 257. 263: erat sacramentum, quod nos Christo addictos esse apud ecclesiam testabatur; quod quidem testimonium, si non fideliter servaremus, e fratrum consortio deturbaremur, quo christiana innocentia commodius servari posset. — II, 2, 234. Vgl. PRE. XVII, 613.

2) Spiritualiter edere corpus Christi nihil est aliud, quam spiritu ac mente niti misericordia et bonitate Dei per Christum. . . . Sacramentaliter edere corpus Christi . . . . est adjuncto sacramento (myst. Zeichen) mente ac spiritu corpus Christi edere (Opp. IV, 53). Vgl. die Stellen in der Ratio fidei und Expositio bei Niemeyer S. 26. 27. 29; ferner Opp. Zw. IV, 118: Quod panis signum sit, res autem ipsa Christus vere pro nobis traditus . . . . hujus rei panis symbolum est, quod sensui offertur, res autem ipsa menti praesens est.

daß von einem Genuß der Ungläubigen keine Rede sein könne. — Wenn dabei Zwingli gleichwohl sagt, quod in sacra coena verum corpus Christi adsit, so ist dies nur ein verwirrender, seine Meinung verhüllender Ausdruck, den er deshalb immer sogleich restringieren und in der obigen Weise erklären muß, und selbst die Rede von einem geistlichen Essen des Leibes Christi ist nur eine Akkommodation an die biblische Sprache, im Sinne Zwinglis aber ein innerer Widerspruch, wofür er ihn auch selbst erklärt[1]). Wenn er (später) wiederholt von einer Gemeinschaft mit Christo redet, so meint er damit jedenfalls keine andere, als jene im Glauben überhaupt stattfindende. Kurz, die Bedeutung des Abendmahls ist für Zwingli eine blos subjektive; Christus bleibt ihm leiblich der ferne und jenseitige während des diesseitigen Genusses der irdischen Elemente. Diese seine Lehre gründet er auf die Vergleichung von Joh. 6 mit den Einsetzungsworten, auf die tropische Erklärung der letztern, wornach ἐστί für bedeutet stehen soll[2]), und auf den Umstand, daß Christi verklärter Leib localiter im Himmel gegenwärtig, mit seiner Existenz notwendig auf einen Ort beschränkt sei, weshalb er im Abendmahl nicht wirklich gegenwärtig sein könne. Testimonia scripturae tollunt corporis praesentiam alicubi quam in coelo. Hier haben wir also ein Abendmahl ohne Leib und Blut des Herrn. Auch die oben besprochenen Aussagen der älteren reformierten Bekenntnisse (S. 420 f.) reichen im wesentlichen nicht über die Ansicht Zwinglis hinaus. Ebensowenig ist das der Fall in den Äußerungen seiner Freunde und Genossen, Bullinger, Butzer u. A. Nur wird von diesen wie in den genannten Bekenntnissen die Sache nicht so kraß behandelt wie von Zwingli. Es wird mehr Gewicht darauf gelegt, daß das Abendmahl dem einzelnen Christen eine Gabe bringt, daß dasselbe nicht nur im allgemeinen zu einem geist-

1) Vgl. Alexander Schweizer, Die Glaubenslehre der reformierten Kirche, Zürich 1847, Bd. II, S. 650. 644.

2) A. Schweizer a. a. O. 635. Zw. III, 255. 257: Sin autem fides hunc sensum (d. i. den Wortsinn) tolerare nequit quemadmodum superius rationibus etiam multis patuit, et hoc verbo „caro non prodest quicquam“, unice ac firmiter patet: erit omnino hujus verbi hoc loco alia significatio . . . Ponitur ergo nostro judicio hoc verbum est pro significat. Die Berufung auf die eben angeführte Johannesstelle ist bei Zwingli außerordentlich häufig.

lichen Genuß des Herrn anregt, sondern einen solchen in der Seele hervorruft[1]).

Gegen diese Verflachung des tiefsten Mysteriums des Glaubens aufzutreten, war für Luther Gewissenspflicht (Bd. 30, 23). Seine Lehre aber, wie er sie auf Grund der Einsetzungsworte, im Zusammenhang mit seiner Anschauung vom Wesen des Wortes und des Sakraments darstellt, ist ebenso einfach als tiefsinnig: 1) er bekennt mit aller Entschiedenheit die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi („der wahre Leib, das wahre Blut") im Abendmahl — und durchbricht, um dieselbe dem Gegner gegenüber zu rechtfertigen, den Bann der scholastischen Doktrin, der Christum jenseits im Himmel eingeschlossen sein läßt; 2) er lehrt eine Verbindung des Leibes und Blutes mit den irdischen Elementen, wodurch diese zu vermittelnden Trägern jener werden, innerhalb der Handlung des Sakraments und zum Behuf derselben; 3) er lehrt einen mündlichen Genuß der Leiblichkeit Christi, vermöge dessen diese 4) allen Genießenden, Gläubigen wie Unwürdigen, zu Teil wird, während der Segen durch den Glauben bedingt ist.

Es bedarf nur weniger Erläuterungen zu jedem dieser vier Hauptsätze[2]).

Vor allem will noch einmal daran erinnert sein, daß Luther mit seinem Glauben allein auf dem Boden des Wortes steht. Was die menschliche Vernunft zu diesem Geheimnis sage, ob sie sich daran stoße oder nicht, kümmert ihn wenig; sie hat hier keine Stimme: „Es ist eine natürliche Rede, wenn man auf etwas weiset, daß man weiß, was einer sagt. Soll ich nu mir solchs Wort dunkel machen und was Spitziges drüber erdenken, mache ich mich selbst irre. Es sind je allzumal klare und deutliche Wort: Brot nehmen, danken, brechen, heißen essen, trinken, das ist mein Leib, das ist mein Blut. Darüber brechen sie sich mit großer Mühe, kommen mit ihrem Dunkel zuvor; darnach müssen die Worte deuten was ein jeglicher erdacht hat. Darumb bleiben wir stracks bei den Worten und thun darnach Augen und Sinne zu, weil jedermann

---

1) Schmid, Der Kampf der luth. Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl (Leipzig 1868) S. 124—128.

2) Wir halten uns bei dem Nachweis an diejenige Form seiner Lehre, wie er sie im Kampf mit den Schweizern entwickelt hat. Vgl. Köstlin, Luthers Theologie II, 511 ff.

weiß, was das heißt: das ist mein Leib, sonderlich das er hinzusetzet: der für euch gegeben wird. Wir wissen ja, was Christus Leib ist, nämlich von Maria geboren, der gelitten hat, gestorben und auferstanden ist" 29, 331–332.

Es ist also der wesentliche, substanzielle Leib des Gekreuzigten und Auferstandenen, desselben, der jetzt zur Rechten Gottes im Himmel sitzt (29, 287 ff.). Anders hat es Luther nie gemeint. Der Unterschied, den die Auferstehung der Existenzform nach bedingt, thut der wesentlichen Identität keinen Eintrag: „Wir sagen nicht, daß im Abendmahl Christus Leib sei, wie und in welcher Gestalt er ist für uns gegeben, sondern es sei derselbige Leib, der für uns gegeben ist; nicht in derselbigen Gestalt oder Weise, sondern in demselbigen Wesen und Natur", Bd. 30, 67 ff. 87 ff. 189. Doch legt Luther auf die Verklärung kein sonderliches Gewicht; das Fleisch des Herrn ist schon an sich geistlich, weil er aus dem heil. Geiste geboren ist, denn, sagt Luther, „daß . . geistlich und des heiligen Geistes Ding ist und heißt, was aus dem heiligen Geiste kommt, wie leiblich, äußerlich, sichtbarlich es immer sein mag" (30, 98—100). So gefaßt, steht also die Geistlichkeit nicht im Widerspruch mit der Substanzialität des Leibes, a. a. O. 89. — Um ihn handelt es sich im Abendmahl, nicht zunächst um den ganzen Christus, sondern um diesen seinen wesentlichen Leib und sein Blut[1]), gleichsam „um ein Stück des ganzen Christus", obwohl wo der Leib ist, auch der ganze Christus ist, ja der Eine ungeteilte Gottmensch (29, 295. 30, 361. 130).

Wenn nun Zwingli entgegenhielt, es sei ein Widerspruch, daß Christi Leib im Himmel und zugleich im Abendmahl sei, so läßt sich Luther durch diesen scheinbaren Widerspruch nicht im mindesten irren, sondern er argumentiert dagegen, es müsse beides wahr sein, weil beides die Schrift sagt. Das ist überhaupt sein großartiges Verfahren in dieser Sache, daß er sich weder durch Gründe menschlicher Weisheit, noch selbst durch scheinbar widersprechende Stellen der Schrift irre machen läßt. „Sie kann sich nicht widersprechen; weil nach ihr Christi Leib im Abendmahl gegenwärtig ist, so muß es auch möglich sein" (30, 48 ff. 196. 292).

1) Bd. 30, 361 unterscheidet er noch ausdrücklich die Gemeinschaft des Leibes von der des Blutes, ohne jedoch auf den Grund dieses Unterschiedes einzugehen.

Er beruft sich dafür zunächst auf die göttliche Allmacht. „Weil Christus hier sagt: das ist mein Leib, so kann ers wahrlich thun und thuts.“ Aber diese Berufung reichte nicht aus. Denn die Gegner provocierten fortwährend auf den Artikel vom Sitzen Christi zur Rechten Gottes, als ob derselbe die Präsenz des Leibes Christi auf Erden im Sakrament nicht zulasse, und dadurch sah sich Luther, wiewohl ungern, zu näheren Erörterungen über die Möglichkeit und über die Art jener Gegenwart hingedrängt. Er mußte wenigstens den Versuch machen, sie aus der Lehre von der Person Christi zu erklären. Und so knüpft sich hier seine Christologie an[1]). Indessen will Luther aus ihr keineswegs seine Lehre vom Abendmahl beweisen; denn sein Grund dafür bleibt immer das Wort des Herrn und die Allmacht Gottes, er will nur die Einwände der Gegner abweisen und ihnen gegenüber die Möglichkeit der Gegenwart Christi im Abendmahl rechtfertigen.

Was die Art und Weise dieser Gegenwart betrifft, so stellt er mehrere Bestimmungen zur Abwehr irriger Vorstellungen auf: sie sei nicht schlechthin dieselbe mit jener allgemeinen, alles erfüllenden Gegenwart des Herrn, sondern eine besondere Art derselben, wie sie eben das Wort bestimmt, — die „definitive Weise“ der Präsenz[2]); sie sei ferner nicht so zu denken, als ob Christi Leib „stücklings“ im Brote wäre, „je ein Stück oder Teil davon in jedem Brot“, sondern „ungeteilt und ganz ist er in jedem“; das bringt die Natur dieses Leibes mit sich: „Es ist unmöglich, daß das Fleisch (Christi) sollt zerstücket, zerteilet, zerrissen, verderbet

1) Vgl. die folgende Abteilung.

2) „Christus, ob er gleich allenthalben da ist, läßt er sich nicht so greifen und tappen. Er kann sich wohl ausschälen, daß du die Schale davon kriegest und den Kerne nicht ergreifest. Warumb das? Darumb daß ein anders ist, wenn Gott da ist und wenn er dir da ist. Denn aber ist er dir da, wenn er sein Wort dazu thut und bindet sich damit an und spricht: hie sollt du mich finden. . . . . Also auch weil Christus Menschheit zur Rechten Gotts ist und nu auch in allen und uber allen Dingen ist, — — (so) wirst (du) ihn nicht ertappen, ob er gleich in deinem Brot ist, es sei denn daß er sich dir anbinde und bescheide dich zu eim sonderlichen Tisch durch sein Wort und deute dir selbs das Brot durch sein Wort, welches er denn thut im Abendmahl und spricht: Das ist mein Leib“. WW. 30 (daß die Worte 2c.), 69. 70. Vgl. großes Bekenntnis vom Abendmahl, WW. 30, 211 ff.

werden oder verwesen, denn es ist ein seliges göttlichs (geistliches) unverwesenlich Fleisch (wie Apg. 2, 27. Ps. 16, 10. Joh. 19, 36 bezeugt wird). Leiden und Sterben hat es einmal gekonnt, aber zerstücken, zerteilen, zerbrechen, zerkauen, zu verdauen, zu verzehren, zu verwesen ist nicht möglich; es muß ganz und gar auf einmal empfangen, geborn, getragen, gegessen und gegläubt werden" (30, 130. 29, 333. 341).

Für das Verhältnis des himmlischen und irdischen Elementes ist Luthers stehende Formel: Christi Leib im Brot, wofür er auch, wenn er speciell von der Darreichung und Mitteilung redet, die andere „mit, in und unter" gebraucht. Es will da weder an lokale Inclusion noch an ein äußerliches Nebeneinander gedacht sein, sondern es ist ein ganz eigentümliches Verhältnis, in welches die beiden Substanzen zu einander treten, zum Behuf der Mitteilung der himmlischen an die Abendmahlsgenossen, eine Einigkeit, vermöge deren aus zwei unterschiedlichen Wesen Ein Ding oder Wesen wird, ohne daß ihr unterschiedliches Wesen dabei untergeht — ich will es nennen „sakramentliche Einigkeit", sagt Luther (30, 297. 300)[1]). Mit dieser Bestimmung will er alle grob sinnlichen Vorstellungen ausgeschlossen wissen: „Wir sind ja nicht so toll, daß wir glauben, Christi Leib sei im Brot auf die grobe, sichtbarliche Weise, wie Brot im Korbe, oder Wein im Becher — sondern wir glauben stracks, daß sein Leib da sei, wie seine Worte darauf lauten und deuten. Daß aber die Väter und wir zuweilen so reden: Christus Leib ist im Brot, geschieht einfältiger Meinung darum, daß unser Glaube will bekennen, daß Christi Leib da sei; sonst mögen wir wohl leiden, daß man sage: er sei im Brot, er sei das Brot, er

1) Bd. 30, 294—298. Er ringt hier mit der Sprache, ohne ganz die Bezeichnung für den Gedanken zu finden, den er meint. Es ist, sagt er, weder eine persönliche Einigkeit, wie Gott und Mensch Eine Person ist in Christo, noch eine natürliche, wie in der Gottheit Vater, Sohn und Geist; sie hat etwa eine Analogie an der Art, wie ein Engel sich zur Feuerflamme, oder der heil. Geist sich zur Taube verhält; „ich weiß nicht, wie sie zu nennen ist". Man könnte sie eine „förmliche", oder eine „werkliche" heißen, „darum daß der Engel und seine Gestalt einerlei Werk ausrichten". — Das will wohl dasselbe besagen, was wir dynamische Durchdringung im Unterschied von mechanischer und organischer nennen. Es hat seine Analogie an dem Verhalten des heiligen Geistes in der Taufe zum Wasser, worauf sich Luther auch ausdrücklich beruft.

sei, da das Brot ist, oder wie man will. Über Worten wollen wir nicht streiten; allein daß der Sinn da bleibe, daß nicht schlecht Brot sei, das wir im Abendmahl essen, sondern der Leib Christi". Das Wie ist ein Mysterium für den Glauben. „Wie aber das zugehe oder wie er im Brot sei, wissen wir nicht, sollens auch nicht wissen. Gottes Wort sollen wir gläuben und ihm nicht Weise noch Maß setzen" (30, 30). Auf diese Unterscheidung zwischen dem Was und Wie legt er auch sonst großes Gewicht, z. B. Bd. 29, 289. Vgl. Bd. 2, 242 ff., wo an einer Reihe von Beispielen gezeigt wird, wie thöricht es sei, nur das glauben zu wollen, was man mit der Vernunft begreifen kann.

Nur soviel setzt er noch constant hinzu, daß es das Wort sei, welches Christi Leib ins Brot, ins Nachtmahl bringe oder fasse: „Das Wort ist das, was dies Sakrament macht und unterscheidet, daß es nicht lauter Brot und Wein, sondern Christus Leib und Blut ist und heißet . . . Das Wort muß das Element zum Sakrament machen; wo nicht, so bleibts ein lauter Element — — Denn wie Christi Mund redet und spricht, also ist es". (Groß. Katech. 500. 501.) Vgl.: Non opus nostrum, non pronuntiatio nostra, sed mandatum et ordinatio Christi efficiunt, ut panis sit corpus et vinum sit sanguis Christi, idque jam inde a prima institutione coenae usque finem fieri solet, nostro autem ministerio haec quotidie distribuuntur. — „Er hat sein Heißen und Thun an unser Sprechen gebunden." Aber ebenso oft drückt Luther diesen Gedanken auch so aus, daß Christus selbst sich in Brot und Wein bringe", selbst seinen Leib im Abendmahl austeile: „Der Herr hats nicht alleine eingesetzt, sondern machts und hälts auch selbst und ist der Koch, Keller, Speise und Trank selbst", 30, 143. 29, 326. Beiderlei Aussagen erklären sich aus seiner Grundanschauung von Christi Wort und Person, und beide zusammengenommen ergeben erst vollständig seine Ansicht[1]).

Wie nun die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl eine substanzielle ist, so ist auch der Genuß ein „leiblicher", „ein leiblich, mündlich Essen und Trinken (man-

1) Man bemerke, daß Luther hier nicht blos von der Recitation der Einsetzungsworte, sondern von Christi Befehl und Ordnung redet. Doch liegt hier ein Schwanken vor. In den früheren Schriften liegt das Gewicht auf der Recitation.

ducatio oralis). Dies folgt von selbst aus dem Obigen und so fordern es auch die Einsetzungsworte. Aber diesen leiblichen Genuß faßt Luther keineswegs, wie man ihm so oft nachsagt, als einen grob sinnlichen, er will ihn vielmehr in Übereinstimmung mit dem, was vorhin über die Art der Gegenwart gesagt wurde, gedacht wissen. In demselben Sinne, in welchem man von dem Fleische Christi sagen kann, daß es geistlich ist, kann man das Abendmahl „eine geistliche Speise", „ein geistlich Essen" nennen. Und wie die Speise, so der Genuß: „Sein Fleisch ist nicht aus Fleisch noch fleischlich, sondern geistlich, darum kann es nicht verzehret, verdäuet, verwandelt werden, denn es ist unvergänglich, wie alles, was aus dem Geist ist, und ist eine Speise ganz und gar anderer Art, denn die vergängliche Speise" (30, 101. 95. 97). Es wird genossen „obwohl mündlich, doch auf himmlische Weise" (sacramentaliter edere)[1]). Wenn sich dagegen Luther anderswo, z. B. in der Instruction, die er Melanchthon 1535 nach Kassel mitgab, so ausdrückt: der Leib Christi werde mit dem Brote ausgeteilt und mit den Zähnen zerbissen (55, 75 f.), so hat dies zunächst den Zweck, die zwinglische Ansicht, die im Abendmahl „eitel, schlecht Brot" sieht, abzuweisen, beruht übrigens auf der Voraussetzung derselben „sakramentlichen Einheit", wovon S. 532. „Darumb ist allerding recht geredt, daß, so man aufs Brot zeiget und spricht: Das ist Christus Leib und wer das Brot siehet, der siehet den Leib Christi . . .: also fortan ists recht geredt: Wer dies Brot angreifet, der greifet Christus Leib an, wer dies Brot isset, der isset Christus Leib; wer dies Brot mit Zähnen oder Zungen zerdrückt, der zerdrückt mit Zähnen oder Zungen den Leib Christi. Und bleibt doch allewege wahr, daß niemand Christus Leib siehet, greift, isset oder zerbeißet, wie man ein sichtlich ander Fleisch siehet und zerbeißet" (30, 297. 130)[2]). — — Der Gläubige, das will als Näherbestimmung hinzugenommen sein, der Gläubige genießt nun allerdings Christi Leib und Blut „nicht blos leiblich mit dem Munde, sondern auch geistlich mit dem Herzen"; „das Herz fasset die Wort im Glauben" und darauf beruht der Segen (s. im Folgenden). Aber auch die, denen dieses geistliche Essen fehlt, auch die Unwürdigen, empfangen dennoch den Leib des Herrn im

---

1) S. die Stellen auf S. 532.

2) Gute Bemerkungen bei Löscher, Hist. motuum I, 248.

Abendmahl Bd. 30, 369: „Ich bekenne das Sakrament des Altars, daß daselbst wahrhaftig der Leib und Blut im Brot und Wein werde mündlich gegessen und getrunken, obgleich die Priester, so es reichen, oder die, so es empfangen, nicht gläubeten oder sonst misbrauchten. Denn es stehet nicht auf Menschen Glauben oder Unglauben, sondern auf Gotts Wort und Ordnung". Vgl. Gr. Katech. 509 u. WW. 30, 86: „Wer das Sakrament leiblich isset ... ohn solch geistlich Essen, dem ists nicht alleine kein nütz, sondern auch schädlich"; vgl. 30, 343. Diese letzte schriftgemäße Bestimmung ist Luther die notwendige Consequenz seiner Lehre von der Objektivität der res sacramenti im Abendmahl, und dient hinwiederum zur Bestätigung derselben, 30, 358. 369.

Wie verhält sichs nun aber mit dem Segen? Daß dieser durch den Glauben bedingt sei, ist die Grundvoraussetzung, die sich Luther aus der gesammten Heilsordnung ergibt, und die er auch überall ausspricht: der Glaube ist ihm das geistliche Organ für die Aneignung des Heils und zwar das Centralorgan, welches das Heil aufnimmt und von sich aus in den ganzen Umkreis des menschlichen Lebens ergießt. Die Antwort aber, die Luther auf die Frage gibt, worin denn dieser Segen des Abendmahls bestehe, entspricht den Stadien, durch welche hindurch er das ganze Dogma in fortschreitender Weise entwickelt hat. Auf den ersten Stadien, wo ihm das Wort die Hauptsache im Sakrament ist, setzt er den Segen teils in die Sündenvergebung, teils in die Stärkung des Glaubens, was sich gegenseitig bedingt. Er geht auch da von dem Gedanken aus, daß uns Christus die Vergebung der Sünden am Kreuz erworben hat, aber ausgeteilt wird sie durch Wort und Sakrament. Das Wort faßt sie in die Form der Verheißung und das ins Wort gefaßte Sakrament besiegelt die Verheißung dem Glauben durch das angehängte Zeichen, welches Leib und Blut des Herrn ist. So Serm. vom N. Test. 1520, Bd. 27, 147; vom Misbrauch der Messe 1522, Bd. 28, 77; Wider die himml. Proph. 29, 285. 286. Da ist es also eigentlich das Wort im Sakrament, das Wort: „für euch gegeben und vergossen" .. von dem der Segen ausgeht, welchen der Glaube sich aneignet, nicht Christi Leib und Blut. Letztere haben nur die Bedeutung einer göttlichen Bürgschaft der Vergebung: „Wer ein böses Gewissen hat von Sünden, der solle zum Sakrament gehen und Trost holen, nicht am Brot und Wein, nicht am Leibe und Blut Christi, sondern am

Wort, das im Sakrament mir den Leib und Blut Christi als für mich gegeben und vergossen darbeut, schenkt und gibt . . . . denn wo gleich eitel Brot und Wein da wäre, wie sie sagen, so aber doch das Wort da wäre: nehmet hin 2c., so wäre doch desselben Wortes halben im Sakrament Vergebung der Sünden" (29, 286).

Dieser Satz von der Zusicherung und Vergewisserung der Sündenvergebung durch das Wort bleibt aber auch dann noch in seiner vollen Geltung, wenn Luther bald hernach die Bedeutung des Leibes und Blutes tiefer faßt. Denn das Sakrament ist ja eben immer ins Wort gefaßt und es ist deshalb eine unstatthafte Frage, was das Abendmahl abgesehen vom Worte nütze: „ich laß mir den Leib Christi vom Wort nicht scheiden". Es wirkt also immer jene Verbürgung und zwar als sonderliche Application an den einzelnen: „Es ist ein Unterschied da; wenn ich seinen Tod predige, das ist eine öffentliche Predigt in der Gemeine, darin ich niemand sonderlich gebe, wer es fasset, der fassets; aber wenn ich das Sakrament reiche, so eigene ich solchs dem sonderlich zu, der es nimmt, schenke ihm Christus Leib und Blut, daß er habe Vergebung der Sünden, durch seinen Tod erworben, und in der Gemeine gepredigt. Das ist etwas mehr denn die gemeine Predigt. Denn wiewohl in der Predigt eben das ist, das da ist im Sakrament, und wiederum, ist doch darüber der Vorteil, daß es hie auf gewisse Person deutet" (Sermon vom Sakr. 29, 345). Ebenso in den Katechismen, wo Luther die praktische Bedeutung dieses Momentes hervorhebt.

Aber Luther bleibt da nicht stehen. Er antwortet auf die wiederholte Frage der Gegner, welchen sonderlichen Nutzen denn der Genuß des Fleisches Christi habe, auf den er so hart dringe? zunächst: Wenn ich es auch nicht wüßte, so ist es genug, daß Gott geboten hat, es zu essen; dann aber, meint er, es sei eitel Nutzen und Gut darin. Ja auch wenn der Leib geschieden und ohne das äußerliche Wort wäre, so könnte er doch nicht da sein, ohne das ewige, innerliche Wort, welches Gott selbst ist . . . . „er ist voll ewigen Gutes, ja voll Gottheit"; „wo Christi Fleisch ist, da ist der ganze Christus" (daß diese Worte 2c. 30, 130. 131—134. 141). Näher eingehend knüpft er dann die Sündenvergebung unmitttelbar an den Empfang des Leibes und Blutes Christi, und nennt sie den Schatz, den wir da bekommen. „Christi Leib kann ja nicht ein unfruchtbar und vergeblich Ding sein, das nichts

schaffe noch nütze"[1]). Bd. 29, 347 zu den Einsetzungsworten: „Also soll ein jeglicher wissen zu antworten . . . da hat mir mein Herr seinen Leib und sein Blut im Brot und Wein geben, das ich essen und trinken soll und soll mein sein, dazu ich sicher sei, daß mir meine Sünden vergeben sind, und daß ich des Tods und der Hölle los sein soll und ewig Leben haben, Gottes Kind und ein Erbe des Himmels sein. Darum gehe ich zum Sakrament, solchs zu suchen". Im Folgenden beruft sich zwar Luther dafür auch wieder auf das dem Sakramente inhärierende Wort, aber er setzt hinzu: „Und wenn gleich die Worte nicht dastünden . . . so hast du dennoch den Leib, der für deine Sünd gestorben, und das Blut, so dafür vergossen ist". Wenn dir aber Christus geschenkt wird, so ist dir auch Vergebung der Sünd geschenkt und alles was durch den Schatz erworben ist (S. 348, vgl. 350 u. Bd. 11, 172). Die Summa des Nutzens des Sakramentes für den einzelnen Christen faßt sich zusammen in die Worte des kl. Katechismus: „Was nützet denn solch Essen und Trinken? Das zeigen uns diese Worte: „Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden". Nämlich, daß uns im Sakrament Vergebung der Sünde, Leben und Seligkeit durch solche Wort gegeben wird. Denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit." —

Da nun dies alles nach Luthers eigener Lehre auch das Wort gewährt, wenn es auch durch den Glauben ins Herz gefaßt wird, so kehrte die obige Frage immer von neuem wieder. Konnte man keine weitere Frucht angeben, so schien das Dringen auf die Realität des Leibes Christi im Nachtmahl nicht genugsam motiviert. Allein Luther war nicht der Mann, der auf halbem Wege stehen blieb. Er ist kühn genug eine weitere Consequenz seiner schriftgemäßen Lehre anzuhängen in dem Satze: daß der Genuß des Leibes Christi auch auf den Leib des Menschen eine reale Segenswirkung ausübe, daß er die Vergeistigung und Verklärung des Leibes anbahne und so die Verklärung der ganzen geistleiblichen Person des (gläubigen) Empfängers wirke. Besonders in der Schrift: Daß diese Worte u. s. w. und im großen

1) Vgl. Gr. Kat. im lat. Text, 502, 22: Ideo ad sacramentum accedimus, ut ejusmodi thesaurum (corpus et sanguis) ibi accipiamus, per quem et in quo peccatorum remissionem consequamur.

Bekenntnis vom Abendmahl spricht er es aus: „Weil nu unser Leib mit solchen Werken soll umgehen und kann doch das Wort nicht vernehmen, wiederum, die Seele nicht kann heraus fahren und leiblich mit dem Werk umgehen; so teilets Gott also nach beiderlei Maße, und gibt das Wort für die Seele und das Werk für den Leib, auf daß sie beide selig werden und einerlei Gnade genießen unter zweierlei Weise, einem jeglichen sein bescheiden Teil. — — Das Herz kann es nicht leiblich essen, so kanns der Mund nicht geistlich essen. So machts nu Gott gleich, daß der Mund für das Herze leiblich und das Herze für den Mund geistlich esse und also alle beide von einerlei Speise gesättiget und selig werden. Denn auch der unverständige Leib nicht weiß, daß er solche Speise isset, dadurch er solle ewig leben. Denn er fühlets nicht, sondern stirbt dahin und verfaulet, als hätte er sonst andere Speise gessen wie ein unvernünftig Tier. Aber die Seele siehet und verstehet wohl, daß der Leib müsse ewiglich leben, weil er eine ewige Speise zu sich nimmt, die ihn nicht lassen wird im Grabe oder Staub verfaulet und verweset" (Bd. 30, S. 93 u. 94. Drumb soll der Zwingel nicht also schließen: wird Christus Fleisch gegessen, so wird nichts denn Fleisch draus . . . . sondern also: wird Christus Fleisch gegessen, so wird nichts denn Geist draus. Denn es ist ein geistlich Fleisch und läßt sich nicht verwandeln, sondern verwandelt und gibt den Geist dem, der es isset" (S. 100). Und früher auf derselben Seite: „Vergängliche Speise verwandelt sich in den Leib, der sie isset, diese Speise wiederumb wandelt den, der sie isset, in sich und macht ihn ihr selbst gleich, geistlich, lebendig und ewig wie sie ist." Ebend.: Weil denn der arme Madensack, unser Leib, auch die Hoffnung hat der Auferstehung von Toten und des ewigen Lebens, so muß er auch geistlich werden und alles, was fleischlich an ihm ist, verdäuen und verzehren. Das thut aber diese geistliche Speise, wenn er die isset leiblich, so verdäuet sie sein Fleisch und verwandelt ihn, daß er auch geistlich, das ist, ewiglich lebendig und selig werde, wie Paulus 1 Kor. 15, 44 sagt: „Es wird der Leib geistlich auferstehen". . . . . Also wir, so wir Christus Fleisch essen leiblich und geistlich, ist die Speise so stark, daß sie uns in sich wandelt, und aus fleischlichen, sündlichen, sterblichen Menschen geistliche, heilige, lebendige Menschen macht; wie wir denn auch bereits sind, aber doch verborgen im Glauben und Hoffnung, und ist noch nicht offenbar, am jüngsten Tage werden

wirs sehen.“ Vgl. S. 120. 125. 135: „Das ist die heimliche Kraft und Nutz, der aus dem Leibe Christi im Abendmahl gehet in unsern Leib; denn er muß nütze sein und kann nicht umsonst da sein: darum so muß er das Leben und Seligkeit unserem Leibe geben, wie seine Art ist“. Luther beruft sich dafür auf die Väter der alten Kirche, insbesondere auf Irenäus, dessen Lehre er ausführlich erörtert, S. 118 ff. 132. In dem gr. Katechismus hat er diese Ansicht nicht wörtlich aufgenommen, ohneractet einer ähnlichen Äußerung über die Taufe; allein er sagt doch da summarisch: „Es ist eine Speise der Seele, die den neuen Menschen (der in der Taufe geboren wird) nähret und stärket“ — und hernach: „Es sei eine heilsame Arznei, die da helfe und das Leben gebe beide an Seel und Leib“. Und wie praktisch wichtig ihm dieser Gedanke war, sieht man daraus, daß er ihn gerade in einer (späteren) Leichenpredigt wiederholt, „Gleichwie nun die Taufe zu dieser seligen Hoffnung uns weiset, also auch das Abendmahl unsers lieben Herrn Jesu Christi. Denn daselbst hören wir nicht allein diesen großen Trost, daß der Leib Jesu Christi für uns gegeben und sein Blut zur Vergebung unserer Sünden vergossen sei, welches doch je sollte genug sein uns wider die Sünde und den ewigen Tod zu trösten, sondern eben solch Opfer für unsere Sünde, nämlich der Leib und Blut Jesu Christi wird uns durch Kraft seines heiligen Wortes im Brote und Wein zu einer Speise und Trank in unsern Mund geleget, auf daß, wie auch die heiligen Väter davon geredet, unsere sterblichen Leiber hier auf Erden durch eine unsterbliche Speise zum ewigen Leben ernähret werden. Derohalben es bei den Christen im Brauch gekommen, daß kranke Leute mit solcher lebendiger und ewiger Speise und Trank sich lassen bewahren, auf daß sie die Hoffnung des künftigen Lebens desto gewisser mögen fassen“ Bd. 6, 476. — Daß er sich aber damit in keinen Widerspruch setzt mit seiner Grundlehre von der Bedeutung des Glaubens für das Heil, erhellt aus der vorsichtigen Bemerkung: „Diesen Segen habe das leibliche Essen nur dann, wenn es zugleich ein geistliches Essen im Glauben sei“. — „Wann habt ihr jemals von uns gehört, daß wir das Abendmahl Christi also essen oder zu essen lehren, daß alleine ein äußerlich leiblich Essen da sei des Leibs Christi? Haben wir nicht vielmehr also gelehrt durch viel Bücher, daß im Abendmahl zwei Stück sind zu merken? Eins, das allerhöhest und nötigst, das sind die Wort: Nehmet, esset.

Das ander ist das Sakrament oder leiblich Essen des Leibs Christi. . . . Und haben weiter gesagt, daß wer das Sakrament leiblich isset ohn solche Wort, oder ohn solch geistlich Essen, dem ists nicht alleine kein nütz, sondern auch schädlich" 30, 86. Aber umgewandt, fährt Luther fort, thuts auch das geistliche Essen ohne das leibliche nicht, sondern beides zusammen bildet den Einen Perceptionsakt, auf dem der Segen beruht. So scheint Luther verstanden werden zu müssen, wenn er a. a. O. sagt: „der Mund, der leiblich Christus Fleisch isset, weiß freilich nicht, was er isset oder was darin das Herze isset . . . . aber das Herze weiß wohl, was der Mund isset, denn es fasset die Wort und isset das geistlich, welchs der Mund leiblich isset" (S. 87). An einer ganzen Reihe von Beispielen sucht er das zu erläutern. Er erinnert an die Empfängnis Mariä, an die Hirten bei Bethlehem, an Simeon im Tempel, an das blutflüssige Weib, an die Zeugung Isaks. Da ist es überall ein leiblicher Gegenstand, der leiblich und geistlich zugleich empfangen, geschaut, berührt, gezeugt wird, und gerade auf der Einheit beider Seiten beruht der heilwärtige Erfolg. „Mit demselbigen Glauben in des Engels Wort empfing und gebar Maria im Herzen Christum geistlich zugleich, da sie ihn in ihrem Leibe empfing und gebar leiblich. Denn wo sie nicht hätte Christum in ihrem Herzen empfangen geistlich, hätte sie ihn nimmermehr empfangen leiblich", S. 89. Ähnlich verhält sichs auch hier. Es ist einerlei Leib, den beide essen, der Mund und das Herz, „ein jegliches auf seine Maße und Weise. Das Herz kanns nicht leiblich essen, so kanns der Mund nicht geistlich essen; so machts nu Gott gleich, daß der Mund für das Herz leiblich und das Herz für den Mund geistlich esse, und also alle beide von einerlei Speise gesättiget und selig werden" (S. 93). — Das geistliche Essen besteht also hienach nicht blos im Glauben, sondern darin, daß das leibliche Essen zugleich im Glauben, der das begleitende Wort faßt, geschieht. „Kein Zweifel", heißt es, „daß wer Christus Leib im Abendmahl im Glauben isset leiblich, daß derselbige auch im leiblichen Essen geistlich isset und geistlich lebt und wandelt" (S. 95). Es ist mithin ein Akt der ganzen Person gemeint — und daraus erklärt sich auch die Wirkung: Das Herz ißt das geistlich, was der Mund leiblich. „Weil aber der Mund des Herzens Gliedmaß ist, muß er endlich auch in Ewigkeit leben, um des Herzens willen, welches durchs

Wort ewiglich lebt, weil er hie auch leiblich isset dieselbige ewige Speise, die sein Herz mit ihm geistlich isset" (S. 87).

Von demselben Gesichtspunkt aus ist nun auch das zu fassen, was Luther noch weiter über den Nutzen des Abendmahls lehrt. Es ist die gliedliche Einheit der Abendmahlsgenossen, und auch diese faßt er sowohl leiblich als geistig. Leiblich, wenn er aus 1 Kor. 10, 16 rückwärts auf die Realität des Leibes Christi im Abendmahl schließt, vorzugsweise aber ethisch, indem er zeigt, wie uns das Nachtmahl sowohl ein Vorbild der rechten Communion, als den Impuls zur Bethätigung derselben gibt. Das Vorbild sieht er mit den Vätern darin, daß das Brot aus vielen Körnlein zusammengebracht ist; den Impuls darin, daß es uns drängt, uns auch an unsere Nächsten hinzugeben, das Gnadengut, das wir empfangen haben, auch ihnen mitzuteilen, Bd. 29, 350 ff. In seinen Predigten legt er darauf großes Gewicht, er faßt da häufig den ganzen Segen in die beiden Stücke: Trost der Vergebung und Einigkeit der Christenheit in einerlei Glaube und Liebe: „Dies ist aber die Frucht, daß wir uns hinwiederum lassen essen und trinken, wie wir des Herrn Christi Leib und Blut gegessen und getrunken haben, und auch zu unserm Nächsten diese Worte sprechen: Nimm hin, iß und trink; daß es nicht ein Spott, sondern ein Ernst sei, daß du dich dahin giebest mit allem deinem Leben, wie Christus in diesen Worten dir gethan hast, mit allem, das er ist, als sollte er sagen: Da bin ich selber, der für dich wird gegeben, den Schatz schenke ich dir; was ich habe, das sollst du auch haben . . . Solche Worte spricht er zu uns: die müssen wir auch fassen und gegen unsern Nächsten reden, nicht allein mit dem Munde, sondern auch mit der That; nämlich also: Siehe, mein lieber Bruder, ich habe meinen Herrn empfangen, der ist mein, und habe nun übrig gnug und alle Fülle; so nimm du nun auch, was ich habe, das soll alles dein sein, und will es auch für dich darsetzen; ist es nötig, daß ich für dich sterben soll, so will ichs auch thun. Dies Ziel ist uns hier in diesem Sakrament gesteckt, daß solche Beweisung gegen den Nächsten in uns erscheine", Bd. 11, 167, vgl. 2, 209[1]).

---

1) Über die Vorbereitung auf das Abendmahl vgl. Bd. 2, 220 ff. wo der Ernst, den es gilt, hervorgehoben, 2, 246. 11, 164. 29, 353, insbes. den gr. Katech., wo der Begriff „der Unwürdigen" näher erklärt und vor falscher unevangelischer Selbstqual gewarnt wird (Müller S. 504 ff.).

So weit über Luthers Abendmahlslehre, wie er sie im Streit mit den Schweizern entwickelte. Er hat sie unmittelbar darauf in der einfachsten und bestimmtesten Gestalt, von aller polemischen Zuthat entkleidet, in seinen Katechismen (1529) ausgesprochen: „Das Sakrament des Altars ist der wahre Leib und Blut des Herrn Christi, unter dem Brot und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt". Davon ließ er sich dann auch auf dem marburger Colloquium so wenig abdrängen (er bleibt dabei, der Text sei zu gewaltig), daß er gleich nachher den Gegensatz gegen die Reformierten in die Formel faßte: „daß sei wahrhaftig im Brot und Wein der wahre Leib und Blut Christi laut der Worte: das ist u. s. w.; und sei nicht allein Brot und Wein, wie der Widerteil fürgibt". Und in dieser Fassung sind die marburger Artikel in die schwabacher übergegangen[1]) und damit Grundlage der Augustana geworden. Mit nicht geringerer Entschiedenheit hielt er bei den Verhandlungen über die wittenberger Concordie (1536) an seiner Überzeugung fest und stellte sie nur ein Jahr später in den schmalkaldischen Artikeln folgendermaßen als Bekenntnis der luth. Kirche auf: „Vom Sakrament des Altars halten wir, daß Brot und Wein im Abendmahl sei der wahrhaftige Leib und Blut Christi, und werde nicht allein gereicht und empfangen von frommen, sondern auch von bösen Christen." III. Art. 6. Wie heiliger Ernst es ihm damit war, und wie unerschütterlich fest er an seiner Lehre festhielt, bezeugt sein letztes Bekenntnis[2]).

---

1) C. R. XXVI, 156.

2) Kurzes Bekenntnis vom heil. Sakrament, 1545, Bd. 32, S. 397 ff. Vgl. auch bes. sein feierliches Testament zum Schluß des gr. Bek. v. Abendm. (30, 363. 369): „Weil ich sehe, daß des Rottens und Irrens je länger je mehr wird .... damit nicht hinfurt bei meim Leben oder nach meinem Tode der etliche zukünftig sich mit mir behelfen, und meine Schrift ihr Irrthum zu stärken fälschlich fuhren möchten, wie die Sakraments- und Taufschwärmer anfingen zu thun: so will ich mit dieser Schrift fur Gott und aller Welt meinen Glauben von Stück zu Stück bekennen, darauf ich gedenke zu bleiben bis in den Tod, drinnen (das mir Gott helfe) von dieser Welt zu scheiden, und fur unsers Herrn Jesu Christi Richtstuhel zu kommen. Und ob jemand nach meinem Tode würde sagen: wo der Luther itzt lebet, würde er diesen oder diesen Artikel anders lehren und halten, denn er hat ihn nicht gnugsam

Hieraus erhellt unzweifelhaft, wie der Artikel X. der Augustana: de coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini[1]) mit seinem improbant secus docentes von Luther und von den lutherischen Theologen jener Anfangszeit verstanden worden sei. Auch der Verfasser selbst hat ihn damals nicht anders verstanden.

2) Melanchthons und Calvins Lehre vom Abendmahl.

So gewiß Luther von vornherein in der Abendmahlslehre seiner Sache war, so schwankend war Melanchthon. „Man kann es getrost als historische Thatsache bezeichnen, daß er niemals, weder in der früheren noch in der späteren Zeit seines Lebens zu völliger Klarheit und bleibender Sicherheit in dem Verständnis des Dogmas vom Abendmahl gekommen ist"[2]). Zwar bekannte er stets die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie, aber über die Art und Weise derselben enthielt er sich am liebsten jeder Näherbestimmung. Es sei genug, sich an diesen allgemeinen Satz, der den Consensus der Väter für sich habe, zu halten[3]). Seit dem Jahre 1528 entschied er sich jedoch für die Auffassung Luthers von der realen Gegenwart und Empfangnahme des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle. Er verwirft jetzt ausdrücklich die zwinglische Lehre: ego mori malim, quam hoc affirmare quod illi affirmant: corpus Christi, non posse nisi in uno loco esse, und das Bündnis

---

bedacht; dawider sage ich itzt, als denn und denn als itzt, daß ich von Gotts Gnaden alle diese Artikel hab aufs fleißigst bedacht, durch die Schrift und wieder herdurch oftmals gezogen, und so gewiß dieselbigen wollte verfechten, als ich itzt habe das Sakrament des Altars verfochten. Ich bin itzt nicht trunken, noch unbedacht, ich weiß, was ich rede, fuhle auch wohl, was mirs gilt auf des Herrn Christi Zukunft am jüngsten Gericht. Darumb soll mir niemand Scherz oder lose Teiding draus machen; es ist mir Ernst, denn ich kenne den Satan von Gotts Gnaden ein groß Teil; kann er Gotts Wort und Schrift verkehren und verwirren, was sollt er nicht thun mit meinen, oder eines andern Worten?"

1) Im deutschen Text: daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgetheilt und genommen wird.

2) So Frank, die Theologie der Concordienformel III, 7, wofür er im Folgenden den quellenmäßigen Nachweis führt.

3) Vgl. Herrlinger, Theol Melanchthons, S. 124 ff.

mit den Oberländern[1]). Das marburger Colloquium bestärkt ihn nur in der Richtigkeit der lutherischen Auslegung der Einsetzungsworte[2]). Und sollte noch irgend ein Zweifel darüber obwalten, so muß er vor den eigenen Erklärungen Melanchthons in dessen öffentlichen Schriften nach dem augsburger Reichstag verschwinden. Denn in dem berühmten Unterricht der Visitatoren vom Jahre 1528 sagt er: „Von dem Sakrament des wahren Leibes und Blutes unseres lieben Herrn Jesu Christi sollen den Leuten diese drei Artikel fürgehalten werden: 1) daß sie glauben, daß im Brot der wahrhaftige Leib Christi, im Wein das wahre Blut Christi ist. Denn also lauten die Worte Christi in den Evangelisten . . . So sagt auch Paulus 1 Cor. 11: das Brot, das wir brechen, ist der ausgeteilte Leib Christi. Wo nu sollt verstanden werden nicht der wahre Leib, sondern das Wort Gottes allein, wie es etliche auslegen, so wäre es nicht eine Austeilung des Leibes Christi, — sondern allein des Wortes und Geistes. — Und ist solches zu bedenken, daß solch groß Mirakel geschieht nicht aus des Priesters Verdienst, sondern darum, daß Christus also geordnet hat, daß sein Leib da sei, so man communiciert"[3]). — In der Apologie aber wiederholt er den Inhalt des Artikel X der Augustana mit den Worten: decimus articulus approbatus est, in quo confitemur nos sentire, quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi, et vere exhibeantur cum illis rebus quae videntur, pane et vino, his qui sacramentum accipiunt. Hanc sententiam constanter defendimus, re diligenter inquisita et agitata. — Et loquimur de praesentia vivi Christi: Rom. 6, 9[4]). Er versteht wie Luther unter der wahren Gegenwart die substanzielle[5]). Daß aber in den sinn-

1) Frank a. a. O. III, 7—10.

2) C. Ref. I, 1067 (J. 1529): „und weiß, daß Zwingel und seine Gesellen unrecht vom Sakrament schreiben". Ib. p. 1077: Mori malim quam societate Cinglianae causae nostros contaminari. Weitere Belege bei Frank a. a. O. III, 93 ff. Galle, Charakteristik Melanchthons S. 368 ff.

3) C. R. XXVI, 64—65.

4) Müller S. 164.

5) Er schreibt am 2. Nov. 1529 an Joh. Feselius: Ego scio sententiam Zwinglii nec scripturis nec auctoritate veterum scriptorum posse defendi. Quare de coena Domini ita doceas, ut docet Lutherus. C. R. I, 1109—1110.

lichen Elementen im Sakrament Christus dargeboten wird, führt Melanchthon zurück auf die göttliche Einsetzung. Sacramenta pacta sunt, ut rebus sumptis adsit aliud (C. R. III, 514).

Lange blieb aber Melanchthon nicht bei der lutherischen Meinung stehen. Schon im folgenden Jahre begann er, wenigstens an dem Consensus des kirchlichen Altertums zweifelhaft zu werden. Ein Dialog Oekolampads hatte ihm denselben erschüttert. Er fing an, die lutherische Anschauung von der unräumlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in eine lokale Inclusion oder dauernde Impanation um- oder miszudeuten — er bezeichnete sie öfters geradezu als „Artolatrie" — und kam so allmählich von der Bestimmtheit des kirchlichen Lehrbegriffs ab[1]). In demselben Maße neigte er sich der (scheinbar) vermittelnden Ansicht Butzers und dessen Tendenzen auf eine Vereinbarung mit den Reformierten zu. Daher suchte er jetzt allgemeine Formeln aufzustellen, in denen man zwar immer noch den ursprünglichen Sinn finden, in die man aber auch die straßburger, ja sogar die schweizerische Theorie hineinlegen konnte. Am liebsten zog er sich auf die Formel „Christus im Abendmahle", oder *κοινωνία τοῦ σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ* zurück. Seine eigentliche Meinung aber war, daß die Hauptsache beim Abendmahl die reale Gegenwart Christi, die geistliche Gemeinschaft mit ihm sei, alles weitere aber, insbesondere die Frage nach der Art dieser Gemeinschaft und nach dem modus der Mitteilung, als irrelevant dahingestellt werden müsse[2]). Öffentlich hat er jedoch diese seine von der lutherischen so weit abweichende Herzensmeinung nie ausgesprochen[3]). Er that es auch damals nicht, als Butzer die

1) Frank a. a. O. III, 23. 103 ff.

2) S. Frank a. a. O. III, S. 23—29. 104—113, die schwankenden Äußerungen Melanchthons und die richtige Bemerkung S. 27: „Es lag ihm offenbar daran, die ihm anstößigen und den Streit mit den schweizerischen Theologen bedingenden Punkte des lutherischen Dogmas in einer Weise zu beseitigen, daß weder ein direkter Widerspruch gegen die lutherische Anschauung, noch eine offene Lossagung von seinen eigenen früheren Behauptungen ersichtlich wäre, und es konnte daher dem weniger Eingeweihten erscheinen, als sei Melanchthons Stellung in der Sakramentsfrage noch die gleiche, wie ehedem" — ein Schein, den er selbst geflissentlich nährte. Vgl. auch Herrlinger a. a. O. S. 141 ff.

3) Um so häufiger, anfangs schüchtern, dann entschiedener, in den Briefen ad familiares.

Vereinbarung zwischen Luther und den Schweizern aufs eifrigste betrieb. Melanchthon bekannte sich persönlich nicht zu dem Inhalt der Instruktion, die ihm Luther zu der Verhandlung in Cassel mitgab[1]), dennoch unterschrieb er die wittenberger Concordie, die darauf hin im J. 1536 zum Abschluß kam und ein Jahr darauf die schmalkaldischen Artikel, die der lutherischen Lehre einen so scharfen Ausdruck gaben. — — In den Verhandlungen über die Concordie hatte Butzer so verfahren, daß er die wirkliche Differenz abzuschwächen und nach beiden Seiten hin die Meinung zu erregen suchte, man sei einander gegenseitig näher, als es wirklich der Fall war. Und als Luther auf den wesentlichen Grundzügen seiner Lehre fest bestand, gab er mehr nach als er den Schweizern gegenüber verantworten konnte, die hinwiederum ihre abweichende Lehre nicht verschwiegen. So blieb denn diese Concordia ein bloßer Versuch; die beabsichtigte Einigung beschränkte sich auf die oberdeutschen Städte. Die beiden Kirchen selbst beharrten bei ihrer confessionellen Differenz. Nur die gegenseitige Stimmung wurde milder[2]). An diesem Sachverhalt änderte auch die Änderung nichts, welche Melanchthon im J. 1540 an dem lateinischen Text des Art. X der Augustana anbrachte, indem er statt des ursprünglichen vere adsint et distribuantur setzte: quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini. Sie machte kein sonderliches Aufsehen, weil man ähnliche redaktionelle Erweiterungen von Melanchthon schon gewohnt war und weil er selbst wiederholt erklärte, damit von dem Sinn des ursprünglichen Textes nicht abzuweichen noch abweichen zu wollen. So bediente man sich der Variata ganz unbefangen bei mehreren öffentlichen Handlungen, unter der Voraussetzung ihrer völligen Übereinstimmung mit dem Art. X der augsb. Confession vom Jahre 1530[3]).

---

1) C. R. II, 822 an Camerarius: meam sententiam noli nunc requirere, fui enim nuntius alienae. — Luther schloß jenes Bedenken mit den Worten: Und ist Summa unsere Meinung, daß wahrhaftig in und mit dem Brot der Leib Christi gessen wird, also daß alles, was das Brot wirket und leidet, der Leib Christi wirke und leide, daß er ausgeteilt, gessen und mit den Zähnen zubissen werde (Bd. 55, 75 f.).

2) Vgl. die Darstellung bei Schmid, Der Kampf der luth. Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl, 1868, S. 10—43.

3) Z. B. auf dem Religionsgespräch zu Regensburg, wo Melanchthon in seinem und der andern Collocutoren Namen erklärte: „Wir haben mit klaren

Bis dahin war also kein Anlaß zu weiteren symbolischen Bestimmungen vorhanden. Selbst der Unmut Luthers, der schon 1543[1]) wieder losgebrochen war und sein „kurzes Bekenntnis" vom J. 1544, welches den Bruch mit den Schweizern aufs neue besiegelte, hatte einen solchen nicht gegeben. Luther selbst aber hat bis zuletzt bei seiner Ansicht vom Abendmahl beharrt[2]).

Den Anlaß dazu gab erst das Eindringen der calvinischen Lehre in die lutherische Kirche. Calvin galt anfangs in Deutschland für einen lutherisch-gesinnten Theologen und wurde selbst in der Schweiz lutherischer Tendenzen beschuldigt, wie denn allerdings seine Ausdrucksweise über das Abendmahl mit der Luthers zum Teil wörtlich übereinstimmte[3]). In Wahrheit aber hatte er darüber von Anfang an eine selbständige Theorie, welche sich dem innersten Gedanken nach weit näher an die zwinglische anschließt, und als eine Fortbildung derselben betrachtet werden kann. Schon in der Bestimmung des Sakramentbegriffs geht er über Zwingli hinaus.

Worten bekannt, daß wir halten und verteidingen die gemeine Lehr der Catholicken Kirche, daß in dem Nachtmahl des Herrn so das Brot und Wein consekriert wird, wahrhaftig und wesentlich sei und genommen werde der Leib und Blut Christi. Wir bekennen auch, daß wirs nicht mit denen halten, die da leugnen, daß der wahre Leib Christi zugegen sei und genommen werde, denn wir aufs hochest Scheu haben fur solcher Opinion. C. R. IV, 272. Ferner im Jahre 1557 zu Worms: neque discedere nos neque discessuros esse a confessione nostra, Augustae exhibita anno 1530, nec mutare nos doctrinam ejus confessionis nec mutaturos esse, et rejicere nos dogmata cum ea pugnantia. C. R. IX, 386. Andere Belege bei Frank a. a. O. III, 108. 113. Vgl. die gründliche Erörterung der Frage in Köllners Symbolik I, S. 347 ff. und bei Schmid a. a. O. S. 91 ff.

1) In einem Brief an die Venetianer, bei de Wette V, 564.

2) S. Schmid a. a. O. S. 51. Über die Äußerung, die Luther in der letzten Zeit seines Lebens gegen Melanchthon gethan haben soll: „Lieber Philippe, ich bekenne, daß der Sach vom Sakrament zu viel gethan ist" s. Diestelmann, die letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon über den Abendmahlsstreit, und Köstlin, Martin Luther, sein Leben und seine Schriften II, 627 f. Studien und Kritiken, 1875, S. 373 ff.

3) Die Litteratur findet sich bei Löscher, hist. motuum, bei Henry, Leben Calvins, bei Hundeshagen, die Conflicte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in Bern, 1842. Speciell über Calvins Stellung in Straßburg Stähelin, Joh. Calvin II, 95. 200. Vgl. zum Ganzen Planck, Gesch. d. prot. Lehrbegr. V, 2. Schmid a. a. O. S. 128 ff.

Im Zusammenhang seiner tieferen Anschauung vom Wort Gottes und von der Bedeutung der sichtbaren Kirche hat er auch von den Sakramenten eine tiefere Auffassung vertreten als Zwingli. Ihm sind die Sakramente Zeichen und Siegel, welche das in dem Menschen befestigen, was ihm durch die vorausgehende Verkündigung des Wortes dargeboten worden ist (Institutio rel. christ. l. IV c. 14 § 3, C. R. XXX, 942). Aber nicht leere Zeichen sind die Sakramente, sondern es wird durch sie auch wirklich die Gnade dem Menschen geboten: Itaque certum est nobis a Domino misericordiam ac gratiae suae pignus quum sacro suo verbo tum sacramentis offerri (ib. § 7, p. 945). Eine solche Wirkung üben aber die Sakramente nicht etwa weil ihnen eine geheimnisvolle Kraft einwohnt, sondern weil sie von Gott zu diesem Zweck eingesetzt sind (§ 9). Die äußere Verkündigung des Wortes ist aber ebensowenig wie das Sakrament an sich stets von einer Wirkung des Geistes begleitet, sondern diese tritt hinzu und bewirkt, daß jene äußere Thätigkeit einen inneren Erfolg erlangt. Nach dem prädestinatianischen Zusammenhang des Systems geschieht das nur bei den Erwählten. Das Sakrament wirkt also ohne das Hinzutreten des Geistes nichts (§ 9. 11. 12, vgl. Consens. Tig. § 16). Aus den angegebenen Gründen ist ersichtlich, daß der Ungläubige nur die äußere leere Form des Sakramentes erhält (§ 15). Nutzen bringen sie nur dem, der sie im Glauben empfängt (§ 17). — Die Sakramente sind also Unterpfänder der Gnade Gottes. Bei ihrem Empfang tritt der Geist Gottes an unser Herz heran und bestätigt uns das und befestigt uns in dem, was uns im Wort an Gnade dargeboten wurde: Primum verbo suo nos docet est instituit Dominus, deinde sacramentis confirmat (§ 8). Es knüpft sich also freilich an den Gebrauch des Sakramentes eine reale Mitteilung der Gnade an den einzelnen. Hier liegt der Unterschied zu Zwingli, dem die Sakramente letztlich nur äußere Symbole mit rein natürlicher psychologischer Wirkung waren. — Nach Calvin bezeugen uns also die Sakramente erstens Gottes Gnade in unserem Herzen, zum anderen aber bezeugen durch ihren Gebrauch die Glieder der Gemeinde ihren gemeinsamen Glauben (§ 19).

In Gemäßheit dieser allgemeinen Anschauung von den Sakramenten gestaltet sich nun auch Calvins Abendmahlslehre. Er unterscheidet im Abendmahl ein dreifaches: significationem, materiam quae ex ea dependet et virtutem, seu effectum, qui

ex utraque consequitur. Die significatio in promissionibus sita est, quae quodammodo implicitae signo sunt. Materiam aut substantiam voco Christum cum sua morte et resurrectione. Per effectum autem redemptionem, justitiam, sanctificationem, vitamque aeternam et quaecunque alia nobis beneficia adfert Christus, intelligo (Instit. IV, c. 17, § 11, p. 1010). Hienach besteht also die wesentliche Bedeutung des Abendmahls darin, daß es Gemeinschaft mit Christo ist, oder vielmehr gewährt (mysterium arcanae Christi cum piis unionis). Diese Gemeinschaft wird als eine reale, aber spirituelle bezeichnet. Der Gläubige empfängt das, was die Symbole bedeuten, Leib und Blut des Herrn, sie versichern ihn, daß Christus ganz mit allem was er ist und hat, sich ihm zu eigen geben wolle (Christus cum omnibus suis bonis), und zwar so, daß der Genuß seines Leibes und Blutes der Grund ist für den Empfang dieser bona; non enim ad nos bona illa pervenirent, nisi se prius nostrum Christus faceret. Hören wir Calvin selbst: „Zeichen sind Brot und Wein, welche uns darstellen die unsichtbare Speise, die wir aus dem Fleisch und Blut Christi empfangen .... die einzige Speise unseres Geistes ist Christus, daher lädt uns der himmlische Vater zu ihm ein, damit wir durch die Gemeinschaft mit ihm Kraft sammeln. Da nun dieses Mysterium der geheimnisvollen Einigung Christi mit den Frommen seiner Natur nach unbegreiflich ist, hat er Symbol und Bild davon in sichtlichen, unserem Verständnis angepaßten Zeichen dargeboten .... nicht anders werden die Seelen von Christo geweidet als Brot und Wein das leibliche Leben erhalten“. Christi Leib und Blut sind also wirklich auch jetzt noch und nicht blos sofern sie einmal für uns dahingegeben worden sind, die Speise unserer Seele. Aber wie dies zu verstehen, zeigt sogleich der Zusatz: jam ergo habemus, in quem finem spectet mystica haec benedictio. Nempe quo nobis confirmet, corpus Christi sic pro nobis esse semel immolatum, ut nunc eo vescamur ac vescendo unici illius sacrificii efficaciam in nobis sentiamus, sanguinem ejus sic pro nobis semel fusum, ut sit nobis perpetuus potus (IV, 17, 1. p. 1002 f.). Den Worten nach lehrt also Calvin einen Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl: dico in coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi, adeoque corpus et sanguinem ejus (§ 11). Wo er den Sinn dieser Worte genauer darlegt, drückt er sich dann so aus, daß es eine von dem verklärten

Leibe Christi ausgehende „Kraft und Wirkung" sei, die wir im Abendmahl empfangen, ein göttlicher Lebensstrom, der sich aus seinem Fleische in unsere Seelen ergießt (virtus, vita, vigor, efficacia, vis ex carne Christi vivifica)[1]), ja zuweilen sagt er geradezu „Christus weide unsere Seelen vom Himmel aus mit seinem Fleisch wie die Leiber durch Brot und Wein ernährt werden"[2]). Die Bedingung für diese Segenswirkung, setzt er mit Zwingli hinzu, ist der Glaube (fide eum recipimus, fides est os sumentis. Omnia ad fidem referenda sunt, § 32), aber nicht in dem Sinn, als ob unser Glaube die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl erst wirke. — Er selbst bietet sich uns darin dar — offert, exhibet —, und der ihn aneignende Glaube ist ein besonderer modus des allgemeinen Heilsglaubens, nämlich die durch den Glauben vermittelte Aneignung der materia sacramenti[3]). Also, so läßt sich diese Anschauung zusammenfassen, während die symbolische Handlung mit Brot und Wein vollzogen wird, läßt Gottes Geist dem Herzen der Gläubigen eine Einwirkung der Lebenskräfte erfahren, welche von Christo in seiner Leiblichkeit ausgehen und eine Gemeinschaft mit seinem Fleisch und Blut herstellen.

So erscheint denn in der That die calvinische Theorie als eine Vertiefung der zwinglischen: Was diese nur andeutet, die Idee einer realen Lebensgemeinschaft mit Christo, bildet bei Calvin das Hauptmoment. Sie sieht wirklich wie eine wesentliche Annäherung an die lutherische aus. Er liebte es, sie so zu bezeichnen. Auch von lutherischen Theologen wurde sie, wegen des Gleichklangs der Ausdrücke, anfänglich dafür gehalten. Allein dieser Schein verschwindet bei näherer Betrachtung. Schon der Umstand, daß Calvin die res sacramenti so wechselnd und schwankend bezeichnet — bald als Leib

1) So an zahlreichen Stellen der Instit. IV, 17, 3. 5. 8. 9: Christi caro instar fontis est divitis et inexhausti, quae vitam a divinitate in se ipsam scaturientem ad nos transfundit. Ebenso in der Defensio fidei, wo er einerseits sagt: substantia carnis Christi animas nostras pasci fateor, sodann erklärend hinzufügt: nunquam dubitabo fateri, arcana spiritus s. virtute vitam in nos diffundi ex ejus carnis substantia.

2) Instit. IV, 17, 19. 24 und Confessio fidei de euchar. vom J. 1537 (bei Henry I, Beil. 5, S. 35).

3) Instit. IV, 17, 5 (p. 1006): Illis manducatio est fides, mihi ex fide potius consequi videtur. Daselbst: Manducationem fructum effectumque esse fidei dico.

und Blut des Herrn, bald als efficacia, virtus, beneficia u. s. w., spricht dagegen, ganz entschieden aber die constante Negation der Gegenwart der substanziellen Leiblichkeit Christi, die allen jenen Aussagen immer zur Seite gehende Limitation „daß Christi Leib, weil im Himmel räumlich beschränkt existierend, auch im Abendmahl nicht leiblich, nicht wesenhaft zugegen sei noch sein könne". Es wird die Ubiquitätslehre, als ob Christi Leiblichkeit an verschiedenen Orten zugleich gegenwärtig sein könne, oder daß dieselbe von unendlicher Größe sei, als Unsinn abgewiesen. Das sei ein gefährlicher Irrtum, der die Realität der Leiblichkeit Christi zerstöre und letztere zu einem Phantasma mache. Denn alles Leibliche ist an einen Ort gebunden. Christus ist also nach seiner Leiblichkeit bei dem Vater im Himmel, von wo er erst am Ende der Welt im Leibe zur Erde herabkommen wird. Ea est carnis condicio, ut uno certoque loco, ut sua dimensione, ut sua forma constet (§ 24. 19. 17. 27. 26). Gegenwärtig aber ist Christus auf Erden nach seiner Gottheit in seinem Geist: Non est hic, ibi enim sedet ad dexteram patris. Et tamen hic est, quia non recessit praesentia majestatis (26). Von einer leiblichen Gegenwart Christi im Sakrament kann deshalb nicht die Rede sein. Zudem ist dieses durchaus nicht notwendig zu dem Zweck, daß wir mit Christo in Gemeinschaft treten, denn diese Gemeinschaft schenkt uns der Herr für Leib und Seele durch den Geist[1]). Die Leiblichkeit Christi bleibt so weit von uns entfernt als der Himmel von der Erde[2]). Die mittelalterliche Schranke

---

1) § 12, p. 1011: Siquidem ut finitum esse pro perpetua corporis humani ratione, minime ambigimus, coeloque contineri, quo semel receptum est donec ad judicium redeat: ita sub haec corruptibilia elementa retrahere ipsum aut ubique praesens imaginari prorsus ducimus nefas esse. Neque id sane opus est, quo ipsius participatione fruamur; quando hoc beneficii per spiritum suum nobis Dominus largitur, ut unum corpore, spiritu et anima secum fiamus. Vinculum ergo istius conjunctionis est spiritus Christi, cujus nexu copulamur; et quidam veluti canalis, per quem quidquid Christus ipse et est et habet, ad nos derivatur.

2) Consens. Tig. Art. 25. Schon in der ersten Ausgabe der Instit. heißt es: Christus übt, wo er nur will, im Himmel und auf Erden seine Macht aus, praesentem potentia ac virtute se exhibet. Er ist immer bei den Seinen, lebt in ihnen, kräftigt und bewahrt sie, nicht anders als wenn er mit seinem Leibe gegenwärtig wäre. Auf diese Weise wird uns

in der reformierten Christologie, welche es nicht zu einer einheitlichen gottmenschlichen Persönlichkeit kommen läßt wegen der schroffen Scheidung der beiden Naturen, macht sich auch hier geltend. Mag nun immerhin gesagt werden, daß Christus uns mit dem Brot seinen Leib zum Genuß darbiete, das Mitgeteilte ist nicht die Substanz seines Leibes, sondern ein geistlicher Lebensstrom, der von ihm ausgeht. Der Gedanke ist somit der: Christi Leib verbleibt seiner Substanz nach im Himmel, aber die Gnadenkräfte, die von Christi Gottheit in sein Fleisch übergegangen sind, werden uns durch den heil. Geist in dem Abendmahl übermittelt[1]. Nicht einmal an einen Ausfluß der Leiblichkeit kann man bei diesen Ausdrücken denken, was ohnehin bei einem verklärten Leib keinen rechten Sinn hätte, sondern es reduciert sich alles „auf eine sich mitteilende Kraft und Wirkung (virtus et efficacia) dieses an sich selbst uns fern bleibenden Leibes". Und damit sind wir noch um keinen Schritt über jene geistliche Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christo hinaus, welche im Sakrament aber auch außerhalb desselben stattfindet (extra sacramentorum usum fidelibus constat quae illic figuratur veritas), nur dort in erhöhetem Maße. Eine specifische Gabe, eine substanzielle Gegenwart, eine Mitteilung des Leibes und Blutes Christi im eigentlichen Sinne haben wir nicht[2]. Dies tritt

---

Christi Leib und Blut im Abendmahl dargereicht. Aber, sofort weiter: Docendi causa dicimus: vere et efficaciter exhiberi, non autem naturaliter. Quo scilicet significamus, non substantiam ipsam corporis, seu verum et naturale Christi corpus illic dari, sed omnia quae in suo corpore nobis beneficia Christus praestitit. Ea est corporis praesentia, quam sacramenti ratio postulat. C. R. XXIX, 123, ebenso in den späteren Ausgaben der Institutio. C. R. XXX, 1017. XXIX, 1009.

1) Vgl. Institut. von 1539—54. C. R. XXIX, 1001: Joh. 6, 51: Quibus verbis docet non modo se vitam esse, quatenus sermo est Dei aeternus, qui e coelo ad nos descendet, sed descendendo vim istam in carnem, quam induit, difudisse, ut inde ad nos vitae communicatio promanaret.

2) Vgl. auch Consensus tigurinus Art. 23: quod carnis suae esu et sanguinis potione, quae hic figurantur, Christus animas nostras per fidem, spiritus sancti virtute pascit: id non perinde accipiendum quasi fiat aliqua substantiae vel commixtio vel transfusio, sed quoniam ex carne semel in sacrificium oblata et ex sanguine in expiationem effuso vitam hauriamus, mit der Bemerkung im Kommentar zu 1 Cor. 11 loquor

noch heller ins Licht, wenn wir uns erinnern, daß es nach Calvin der heilige Geist ist, der was lokal von einander geschieden ist, verbindend, den Genuß des Leibes und Blutes Christi (in dem obigen Sinn) den Gläubigen vermittelt und so die Verheißung des Sakraments in Erfüllung bringt[1]). Ein Gedanke, den er häufig auch so ausdrückt: die Seele des Gläubigen werde vom heil. Geist in den Himmel zu Christus erhoben, um dort des vigor seines Fleisches teilhaftig zu werden[2]). Was bleibt da noch übrig, als ein Genuß nicht des Leibes Christi, sondern seiner durch Wirkung des Geistes uns vermittelten Kraft? als eine Communion, welche eben darin besteht, daß Christi Geist in ihm und auch in uns lebt und wirkt? Calvin schreibt: Ingenue confiteor, mixturam carnis Christi cum anima nostra vel transfusionem, qualis ab ipsis docetur, me repudiare: quia nobis sufficit Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare, imo propriam in nos vitam diffundere, quamvis in nos non ingrediatur ipsa Christi caro (§ 32, p. 1033). Der Gegensatz zur lutherischen Ansicht ist hiemit erwiesen. — Mit dieser Bestimmung aber sind wir schon auf die subjektive Seite der Sache herübergekommen, an welcher wir den Prüfstein für die objektive haben. Da begegnen uns nun sogleich die Sätze wieder: der Genuß, das sogenannte Essen des Leibes Christi, ist ein geistlicher, kein leiblicher und besteht in dem lebendigen Gefühl der Wirkung seines Todes. Das Organ dafür ist die Seele (anima, mens), nicht der Mund. Das Mittel dazu der Glaube und zwar der Glaube allein, dergestalt, daß wo dieser fehlt, auch kein Genuß der res sacramenti statt hat; fides est os sumentis[3]). Die Ungläubigen empfangen, obwohl ihnen

---

vulgari modo (vere nobis in coena corpus Christi dari), sed intelligo vim ex carne Christi vivificam in nos per Spiritum diffundi, quamvis longe a nobis distet nec misceatur nobiscum (ed. Tholuck, I, 349).

1) Vgl. mit den obigen Stellen Inst. IV, 17, 10 und Comment. in I. Corinth. 11 (Comm. in ep. Paul: Amstelod. 1667, p. 182). Auch Planck V, 2, S. 8.

2) So nicht blos im Consens. Tig., sondern auch an and. Orten, vgl. Planck S. 86.

3) IV, 17, 4 (p. 1004): Neque enim Christo rite et salutariter vescimur nisi crucifixo, dum efficaciam mortis ejus vivo sensu apprehendimus. — § 5 (p. 1006): hanc non aliam esse quam fidei manducationem fatemur,

wie Calvin sagt, der Leib Christi auch dargeboten werde, doch nichts als die bloßen Zeichen. Dies der Schlußsatz der ganzen Theorie, der die Objektivität, welche sie zu behaupten sucht, wieder aufhebt. „Denn wird die res sacramenti nur geistlicher Weise von der Seele empfangen, so ist sie selbst nur ein Geistiges, und bekommen sie die Ungläubigen nicht, so ist sie auch nicht objektiv genießbar vorhanden". Daß endlich hienach die irdischen Elemente nicht Träger und Vermittler für das Himmlische sind, sondern daß die sakramentliche Mitteilung, welche übrigens von der allerwärts im Glauben stattfindenden Gemeinschaft mit Christo nicht specifisch verschieden ist — daß diese sakramentliche Mitteilung nur gleichzeitig mit dem symbolischen Akt des Essens und Trinkens geschehe, (dum panis in mysterio porrigitur), das folgt nicht blos von selbst aus jener Theorie, sondern ist auch ausdrücklich in ihr ausgesprochen.

Wir sehen, die calvinische Lehre ist, vom religiösen Gesichtspunkt aus angesehen, erheblich tiefer als die Zwinglis. Das darf uns aber nicht die Augen verschließen für den Unterschied zwischen der Lehre Calvins und Luthers. Was diesem die Hauptsache war, der wahre Leib des Herrn, ist bei Calvin umgesetzt in den Begriff: Christus mit allen seinen Heilsgütern, Christi Leben und Kraft. Gerade die charakteristischen Merkmale des lutherischen Lehrbegriffs, die praesentia substantialis, die Vermittlung durch die irdischen Elemente, die manducatio oralis, der Genuß der Ungläubigen fehlen. Der ganze Gesichtspunkt, sowie die Begründung aus der Schrift ist auf beiden Seiten eine verschiedene. Denn während es dem deutschen Reformator darauf ankommt gerade das, was das Sakramentswort benennt und verheißt, in seinem genuinen einfachen Wortsinn festzuhalten und zu bekennen, geht die reformierte Betrachtung von dem Gedanken bei Joh. 6 aus und deutet darnach, unter Voraussetzung der räumlichen Beschränktheit des Leibes Christi auf den Himmel, die Einsetzungsworte. Dazu die rückwirkende Consequenz des Dogma auf die Auffassung des Taufsakraments, der

---

ut nulla alia fingi potest. Verum hoc inter mea et istorum verba interest, quod illis manducare est duntaxat credere, ego credendo manducari Christi carnem, quia fide noster efficitur, eamque manducationem fructum effectumque esse fidei dico. Aut si clarius velis, illis manducatio est fides mihi ex fide potius consequi videtur.

Person Christi u. s. w. — in der That, man hätte die Differenz zwischen beiden Lehrweisen nie verkennen sollen [1]).

1) Mit der hier gegebenen Auffassung der calvinischen Lehre stimmen die Urteile namhafter reformierter Theologen überein. Vgl. Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 6. Ausg. S. 556: „Mit den frühern Ideen (Zwinglis und Oekolampads von einem geistigen Genuß des im Himmel befindlichen Christus) — stimmt auch Calvin vollkommen überein, so sehr ihn anfänglich Zwinglis nüchterne Theorie abgestoßen und er sie als profana sententia bezeichnet hatte. Er gab ihnen blos weitere Ausführung". Der gelehrte Forscher Alex. Schweizer sagt, Glaubenslehre der ev. ref. Kirche, II, 648: „Hinausstrebend über Zwingli lehrt Calvin überdies, daß als res sacramenti wahrhaft (also nicht uneigentlich?) der Leib Christi selbst genossen werde als unsere Speisung zum ewigen Leben; jedoch sei das Genießen kein sinnliches, sondern Sache der Seele und des Glaubens, daher denn einem solchen genießenden Organ auch die zu genießende Sache entsprechend doch wieder blos als virtus et efficacia corporis Christi bezeichnet wird". Und S. 655, wo Schweizer den Fortschritt Calvins über Zwingli hinaus in die völlige Lebenseinheit der Glieder mit dem Haupte setzt, welche jedoch auch Zwingli schon anerkenne, und dann fortfährt (S. 656): „jedenfalls hat Calvin geirrt, wenn er die lutherische und reformierte Ansicht verschmelzen zu können glaubte, denn die Verständigung ist durch ihn eher erschwert als erleichtert worden. Seine Lehre ist durchaus reformiert geblieben; Ungläubige bekommen die res sacramenti nicht, also ist sie nicht objektiv eßbar vorhanden und alle mystischen Ausdrücke von wirklicher Gegenwart des Leibes haben die Lutheraner nur erzürnt, weil denn doch immer bei genauer Hervorholung des eigentlichen Sinnes eine eigentliche Gegenwart des Leibes sich nicht finden läßt, weil es doch nur mystisch zu nehmende Ausdrücke sind". Dazu füge ich das Urtheil eines scharfsinnigen und gründlichen Kenners der älteren Dogmatik, nämlich Schneckenburgers: „Wir werden nach allem Bisherigen berechtigt sein, von der reformierten Doktrin zu sagen: der im Abendmahl mitgetheilte Christus ist auf keine andere Art dabei gegenwärtig, als in welcher er der mitteilende ist. Als der mitteilend wirksame ist er aber im Abendmahl (abgesehen von der metaphysischen Allgegenwart des λόγος) gegenwärtig nur in seinem Wort, Symbol und Geist, folglich kann auch der im gläubigen Abendmahlsgenuß mitgeteilte Christus nur als der in diesen Medien enthaltene gegenwärtig sein, und von seiner gottmenschlichen Substanz, von seiner caro gloriosa als etwas, das im Abendmahl empfangen würde, kann in keinem andern Sinn dabei die Rede sein, als in dem Sinne, in welchem auch die präsente Wirksamkeit von ihr ausgehen soll. — Wie wir im Glauben überhaupt Teil haben an Christus, dem Gekreuzigten und Verherrlichten, so setzt auch die im Abend-

Summa: Calvin steht auf Seite Zwinglis im Gegensatz zur lutherischen Kirche. Ebenso, noch klarer, Beza[1]) und mit ihnen die meisten Bekenntnisse der reformierten Kirche.

3) Der Kampf um die lutherische Abendmahlslehre und die Entscheidung der Concordienformel.

Ob Luther von der calvinischen Theorie nähere Kenntnis genommen habe, bleibt ungewiß[2]). Daß Melanchthon im wesentlichen mit ihr, oder was dasselbe, mit der butzerischen einverstanden war, haben wir gesehen. In der Schweiz gelangte sie durch den Consensus Tigurinus zu symbolischem Ansehen. Sie wurde das gemeinsame Bekenntnis der reformierten Kirchen. Nach Luthers Tod und unter der stillschweigenden Zustimmung der Philippisten drang sie bald auch in Deutschland ein. Calvin und seine Freunde machten eifrig Propaganda für sie. Sie behaupteten, daß ihre Lehre von der lutherischen nicht wesentlich verschieden, ja die Wahrheit derselben sei, und es gelang ihnen um so leichter diesen Schein zu verbreiten, als sie die wirkliche Differenz unter gleichlautenden Formeln verhüllten. In dem protestantischen Südwesten, am Oberrhein, in der Pfalz, selbst in Hessen, in Anhalt, vornehmlich in Wittenberg unter den Schülern Melanchthons setzte sie sich fest. Schon hoffte man in Genf auf ihren völligen Sieg. So stand also

mahl vor sich gehende Glaubensübung und Erhöhung keine andere Operation des heil. Geistes voraus als die, wodurch er uns überhaupt mit Christus verbindet, und unser Begehen des Abendmahls ist nicht insofern eine Belebung durch die caro Christi vivifica, als der heil. Geist dieselbe, die im Himmel sich befindet, zur Erde herabbringt, oder uns, die wir auf Erden sind, in den Himmel entrückt, sondern nur sofern eben der Lebensproceß des Gottmenschen, sein Tod und seine Verherrlichung, der wirkliche Gottmensch, der einst auf Erden war und starb und nun im Himmel ist, unserm Glauben, wie sein Symbol unsern Augen vorgehalten und eingeprägt wird. Wenn wir daher in modernen Apologien der reformierten Abendmahlslehre zu lesen bekommen, daß das „Himmlische", welches darin mitgetheilt werde, „der verklärte Leib Christ" sei, der aber trotz der Mitteilung nicht „leiblich" gegenwärtig sein soll, so ist darin blos das Fortwuchern der alten Rhetorik zu erkennen, welche mit zuträglichen Nebeln die einfache Glaubensvorstellung umhüllt".

1) Frank, die Theologie der Concordienformel III, 48 f.

2) Köstlin, Luthers Leben, II, S. 587 615 f.

die lutherische Kirche in Gefahr, um ihre ursprüngliche Sakramentslehre gleichsam unter der Hand zu kommen[1]). Und darin liegt das

1) Vgl. hiefür das schlagende Zeugnis Stähelins (Joh. Calvin, II, S. 198 ff.): „Calvins Absicht ging dahin, die im besondern Sinne so zu nennende lutherische Richtung durch die neben ihr hergehende melanchthonische, an die seine eigne sich anschloß, zu überwinden und zu modificieren — ebenso wie er es bei der zwinglischen in der Schweiz versucht und zum Teil durchgesetzt hatte — so verfolgte er solches Ziel aus dem doppelten Grunde: zuerst aus dem dogmatischen, weil er seine Lehrauffassung in dem streitigen Punkt schon an und für sich für die schriftgemäßere, die ewige Wahrheit reiner und völliger ausdrückende hielt; und zum andern, aus dem kirchlich-politischen, wonach er in ihr zugleich die einzig mögliche Grundlage erblickte, auf der sich die gesammte evangelische Christenheit zu der viel ersehnten, vom Herrn gebotenen Einheit zusammenfinden könne. — — Um die Zeit von 1549—51 hatte es nun den Anschein, als ob der große Kirchenmann mit dieser seiner Einheitstendenz dem Ziel nicht mehr fern sei. Wenn man die von Rom losgerissene Christenheit überblickte, so standen die Gläubigen Frankreichs, Englands, Polens, Böhmens, der Niederlande, des südlichen und westlichen Deutschlands durchweg in dem Verhältnisse zu einander und weiter zu der genfer Kirche — den meisten die Mutterkirche! — wie Calvin es fürs erste anstrebte. In der reformierten Schweiz vollends war bereits auch der weitere Schritt gethan und eine ausgesprochene dogmatische Einigung hergestellt. Nur eine Provinz hielt sich noch bei Seite und schloß mehr oder weniger von dem Gemeinschaftsbunde sich aus: das nordöstliche (sächsische) Deutschland mit den geographisch dazu gehörigen dänischen Landschaften. Denn hier war das eigentliche Wiegenland der lutherischen Reformation, in dem begreiflicher Weise ihre Anschauungen und Traditionen am tiefsten Wurzel geschlagen hatten. . . . Sollte das so fortdauern, auch als der ursprüngliche Gegensatz gar nicht mehr bestand? . . . Calvin war sich bewußt, daß er den Lutheranern etwas ganz anderes zu bieten habe, als Zwingli; und wenn es ihm gelungen war, dessen Lehrauffassung der er doch in keiner Weise näher stand als der lutherischen (?), über ihre Einseitigkeit hinauszuheben: warum sollte mit dieser nicht dasselbe geschehen können und hierdurch das letzte widerstrebende Element aufgehoben werden, das der allgemeinen Einigung noch im Wege stand? Und das erschien nun um so leichter, als der einflußreichste und wertvollste Verbündete sich bereits im Mittelpunkt des in dieser Weise einzunehmenden Gebietes befand. Es kam nur darauf an, sich vor aller Augen mit Melanchthon in völlige Übereinstimmung zu setzen, dem an Gewicht und Ansehen sich doch kein anderer in Deutschland an die Seite stellen durfte, seinen Einfluß überall zu halten und zu unterstützen, die sonst schon vorhandenen Gemeinschaftsbande treulich zu pflegen, um auch die ferner

Recht und die Pflicht zu einer sofort erfolgenden Reaktion. Es galt die Wahrung des Bekenntnisstandes, es galt die konfessionelle Eigentümlichkeit und Selbständigkeit der Kirche Luthers. Joachim Westphal, Prediger in Hamburg, war es, der diese Gefahr klar erkannte und im Jahre 1552 seinen Warnungsruf an die lutherische Kirche ergehen ließ[1]). Er zeigte da den noch immer fortbestehenden, nur etwas verhüllten Dissensus zwischen der Lehre der sogenannten Sakramentierer und dem lutherischen Bekenntnis. In einer zweiten Schrift vom Jahre 1553[2]) wiederholte er seinen Warnungsruf, begründete seine Darstellung der Sachlage und erließ eine Aufforderung an die lutherischen Ministerien, mit ihrer Erklärung hervorzutreten. Calvin antwortete im hohen Ton und behandelte seinen Gegner wie einen Mann, dem nur Verachtung gebühre[3]). Damit entbrannte ein heftiger bitterer Kampf, dessen Ausgang jedoch keinen Moment zweifelhaft blieb und bleiben konnte. Denn daß die calvinische Lehre eine andere sei als die lutherische, das hatte Westphal mit sieghafter Klarheit dargethan. Das wirkliche Verhältnis war aufgedeckt. Sofort trat eine ganze Wolke von Zeugen für die lutherische Lehre ein. Zahlreiche Ministerien — das von Magdeburg, Bremen, Hildesheim, Hamburg, Lübeck, Braunschweig u. s. w., ganz Thüringen, viele einzelne namhafte Theologen erhoben ihre Stimme,

---

Stehenden daran zu gewöhnen, und allmählich in ihren Umkreis hineinzuziehen; endlich jegliches zu vermeiden, was den frühern Streit wiederaufwecken, was den alten Gegensatz zwischen Sachsen und Schweizern wieder in Erinnerung bringen konnte.

Dies alles war im Anfang der fünfziger Jahre im besten Gang und versprach in der That den gewünschten Erfolg. Von allen Seiten umschlossen und zurückgedrängt durch die Einflüsse jenes großen evangelischen Gemeinschaftsbundes, von seinen hervorragendsten Männern selber aufgegeben und auf andere Bahnen gewiesen, von dem Geist der calvinisch-melanchthonischen Union aufs mannigfaltigste mit angefaßt und bestimmt: schien das Luthertum in seiner gesonderten, ausschließenden Form schwerlich noch für lange Zeit sein Dasein fristen zu können".

1) Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de coena D. ex sacramentariorum libris congesta. Vgl. Schmid a. a. O. S. 151 ff.

2) Recta fides de coena Domini ex verbis apostoli et evangelistarum demonstrata et communicata. Magdeb. 1553.

3) Defensio prima und def. secunda, sowie Ultima admonitio, C. R. XXXVII, 1 ff. 41 ff. 137 ff.

und es stellte sich heraus, daß die lutherische Kirche zu ihrem alten guten Bekenntnis stand und stehen wollte, nach wie vor[1]). Den weiteren Verlauf der Dinge, insbesondere die nun folgenden Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche, den Kampf in Bremen, wo Hardenberg, ohne es Wort haben zu wollen, dem Calvinismus anhing, die ärgerlichen Händel in Heidelberg zwischen Tilemann Heßhus und Klebitz, die Vorgänge in der Pfalz, wo der Kurfürst Friedrich III. unter den Einflüssen Melanchthons erst zu dem melanchthonischen Lehrtypus, dann zum Calvinismus überging und die Fahne des reformierten Bekenntnisses aufpflanzte (der Heidelberger Katechismus von Olevian und Ursinus, unter Mitwirkung des Kurfürsten verfaßt) — können wir übergehen[2]). Der Übertritt der Pfalz war ein schwerer Verlust für die lutherische Kirche. Dagegen hatte sich gleichzeitig der alte Brenz nach zehnjährigem Schweigen[3]) und mit ihm die ganze württembergische Geist-

1) Schmid a. a. O. S. 175 ff.

2) Mit Verweisung auf die quellenmäßige Darstellung Schmids a. a. O. S. 185—225.

3) Joh. Brenz, der Reformator Schwabens, hatte sich von vornherein auf Luthers Seite gestellt. Sein berühmtes Syngramma suevicum, das noch ins J. 1525, also in die Zeit der werdenden Lehrbildung fällt, leidet allerdings noch an manchen Unklarheiten und Inconsequenzen. Es geht von der lutherischen Anschauung über die lebenskräftige, seinen Gegenstand in sich tragende und vermittelnde Kraft des Wortes aus und erschließt daraus die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl: „Es bringt den Leib Christi ins Brot". Aber diese Gegenwart denkt Brenz als eine reale, substanzielle: „Im Sakrament ist nicht blos das Brot, das äußere Zeichen, sondern auch das Wort und weil das Brot im Abendmahl das Wort („„das ist mein Leib, der für euch gegeben wird"") hat, so ist das alles im Brot zu suchen. Das Brot bringt uns also, weil es diesen durchs Wort vermittelten Inhalt hat, den Leib Christi, und ist sohin nicht mehr blos Brot, sondern corpus corporale Christi". Darüber hat Brenz keinen Zweifel, wie er denn auch entschieden die zwinglische Lehre verwirft. Dagegen scheint er über den Genuß von Seite der Ungläubigen zu schwanken. Vgl. die lichtvolle Erläuterung dieser schwierigen Schrift von Dieckhoff a. a. O. S. 566—637 und die Zusammenfassung von Schmid a. a. O. S. 228 ff.; die verschiedenen Auffassungen von Planck, Kahnis, Hartmann und Jäger, Ebrard u. A. bei Dieckhoff S. 569 f. Über die weitere Beteiligung des J. Brenz an den Verhandlungen über das Abendmahl, und über das Eintreten der Württemberger, Schmid S. 233 ff.

lichkeit (omnium et singulorum pius consensus) erhoben und auf einer Synode zu Stuttgart (1559) ein unumwundenes Bekenntnis des lutherischen Glaubens in seiner vollen Bestimmtheit aufgestellt, worin sie die Differenz zwischen diesem und der calvinischen constatieren. Das Bekenntnis lautet dahin: „Daß im Nachtmahl des Herrn mit Brot und Wein durch die Kraft des Worts der wahrhaftige Leib und das wahrhaftige Blut unsers Herrn Jesu Christi wahrhaftig und wesentlich gereicht und übergeben werden allen Menschen, so sich des Nachtmahls Christi gebrauchen; daß zugleich, wie solche mit der Hand des Dieners überreicht, also auch mit dem Mund dessen, der es isset und trinket, empfangen werden"; daß „wie die Substanz und das Wesen des Brots und Weins im heiligen Nachtmahl zugegen sei, also sei auch zugegen die Substanz oder Wesen des Leibs und Bluts Christi und werde mit dem Zeichen des Brots und Weins wahrhaftig übergeben und empfangen", endlich, „daß Christus im heiligen Nachtmahl ebensowohl den Gottlosen und Ungläubigen, als den Gläubigen und auserwählten Gliedern Christi gegenwärtig sei". Dieser Eintritt der ganzen württembergischen Landeskirche war von eminenter Bedeutung für den Fortgang der Bewegung, auch deshalb, weil dabei die christologische Frage, der Zusammenhang der Abendmahlslehre mit der Ubiquität, an welcher jene ihren Prüfstein hatte, wieder aufgenommen wurde[1]). Andere Provinzen folgten nach, und so blieb bald kein lutherisches Gebiet mehr übrig, in dem nicht die ursprüngliche Lehre wiederhergestellt, — die eingedrungenen Elemente ausgeschieden wurden.

Nur in Kursachsen stand es anders. Melanchthon hatte sich, wie oben bereits nachgewiesen, schon seit langher die calvinische Theorie in ihren Grundzügen, d. h. soweit sie mit der Butzerschen übereinstimmte, angeeignet, doch noch niemals sich öffentlich darüber erklärt. Als er es nicht mehr vermeiden konnte, ereilte ihn der Tod. Tief betrübt über die Verwirrung in der Kirche, zu der es freilich nicht ohne seine Schuld gekommen war, schwer verletzt durch die

1) Mit Recht sagt Dorner: „Den Württembergern war es vorbehalten zu verhindern, daß die christologische Grundanschauung Luthers, die sonst teils verklungen, teils unverstanden war, nicht durch die Zurückziehung auf das „Ist" begraben wurde: ihnen ist es zu danken, daß wenigstens ein Keim derselben gerettet und zum Gemeingut lutherischer Kirche ward". Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi, 2. Ausg. II, S. 665.

Behandlung, die er seit dem Interim hatte erfahren müssen, starb dieser Mitarbeiter Luthers (19. April 1560). Seine Schüler in Wittenberg gingen noch weiter. Sie fielen noch vollständig dem Calvinismus zu und suchten denselben, obwohl sie sich des Unterschiedes wohl bewußt waren, dennoch unter der Firma der echt lutherischen Lehre in Kursachsen zu kirchlicher Geltung zu bringen. Auf diesen Punkt concentrierte sich (von 1560 an) der Kampf, dessen Verlauf zu den traurigsten Abschnitten der Geschichte unseres Dogmas gehört. Der Kurfürst schöpfte zwar bald gegen die Orthodoxie seiner Theologen Verdacht und forderte sie (die wittenberger Paul Eber, Georg Major, Petzel, Crell, die leipziger Pfeffinger, Knauer u. A. die dresdner Hofprediger Schütz, Stößel, Cracau und den Leibarzt Dr. Peucer) wiederholt zu Erklärungen auf, aber sie täuschten ihn mehr oder weniger geflissentlich, zuerst durch einige gemeinsame Responsa, dann durch ihren wittenberger Katechismus (1571), durch ihre ausführliche „Grundveste von der Person und Menschwerdung unseres Herrn Jesu Christi“, durch ihren consensus Dresdensis v. 1571[1]). Ihr Verfahren bestand darin, daß sie als den Gegensatz, um den es sich handle, die zwinglische Lehre in ihrer profansten Gestalt, andrerseits die „flacianischen Neuerungen“ bezeichneten, die melanchthonisch-calvinische Lehre aber als die echt lutherische voraussetzten, und dieselbe in lutherische Formeln kleideten oder lutherische Formeln in calvinische Gedanken umsetzten, und so ein schillerndes Gemisch zu Stande brachten, dahinter sie ihre wahre Meinung verbanden. So war es z. B. ganz lutherisch, wenn sie in ihrem Cons. Dresd. sagten, daß der Sohn Gottes im Sakrament des Nachtmahls wahrhaftig lebendig, wesentlich und wirklich gegenwärtig sei, und zwar dermaßen, daß er uns in dieser Nießung seinen wahren Leib, am Kreuz für uns dahin gegeben und sein wahres für uns vergossenes Blut mit dem Brot und mit dem Wein darreiche“, aber es war auch wörtliche Erklärung Melanchthons, wenn sie unmittelbar darauf h i n z u s e t z t e n, „wodurch Christus

1) Die Catechesis definiert das heil. Abendmahl so: Coena Domini est communicatio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi, sicut in verbis evangelii instituta est: i n q u a s u m t i o n e F i l i u s D e i v e r e e t s u b s t a n t i a l i t e r a d e s t e t t e s t a t u r s e a p p l i c a r e c r e d e n t i b u s s u a beneficia . . Testatur etiam velle se in c r e d e n t i b u s e s s e e t e o s d o c e r e, v i v i f i c a r e e t r e g e r e.

bezeugt, daß er uns zu seinen Kindern annehmen, uns zu Gliedern seines Leibes machen, uns von unsern Sünden durch sein Blut reinigen, und wahrhaftig und kräftig in uns wohnen wolle". Es war die stärkste lutherische Sprache, wenn sie selbst bekannten: „Das Sakrament des Nachtmahls Christi ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi unter Brot und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt", aber es war auch die gelindeste Sprache Melanchthons, in welcher sie sogleich beifügten: „oder das Sakrament ist nach den Worten Pauli die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, worin uns der Herr mit den äußeren sichtbaren Zeichen des Brotes und des Weines seinen Leib und sein Blut wahrhaftig darreiche, und uns dadurch seine Verheißungen bestätige, daß er uns um seines Todes und Verdienstes willen unsere Sünden vergeben und wahrhaftig bei uns und in uns wirksam sei". Dagegen verschwiegen sie den Unterschied zwischen mündlichem und geistlichem Genuß und die Teilnahme der Unwürdigen an dem Leib des Herrn[1]). Eine Zeit lang gelang es ihnen wirklich durch diese Unredlichkeiten[2]) das anfängliche Mistrauen des Kurfürsten zu besiegen, er hielt ungeachtet mancher Warnungen von außen seine Theologen für gut lutherisch, — bis die Exegesis perspicua et ferme integra controversiae de sacra coena vom J. 1574 den Thatbestand an den Tag brachte und der heillosen Verwirrung ein Ende machte.

Diese berüchtigte Schrift, über deren Verfasser heute noch ein unaufgehelltes Dunkel schwebt[3]), enthält im wesentlichen nichts neues, aber sie kennzeichnet den Standpunkt der Philippisten mit einer Präcision, wie es bis dahin noch nicht geschehen war. Sie vertritt die calvinische Abendmahlslehre in Form der melanchthonischen unter heftiger Polemik gegen die lutherische und geht geradezu

1) Im J. 1563 versicherten sie dem Kurfürsten: „Calvins Lehre sei von der ihrigen so weit entfernt als der Himmel von der Erde.

2) Calinich, Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen, Leipzig 1866. Einleitung.

3) Sie ist aus der Druckerei des Buchhändlers Vögelin in Leipzig hervorgegangen mit dem fingierten Druckort Genf und in genfer Lettern. Für den Verfasser wurde anfangs der Calvinist Rüdinger in Wittenberg, dann der schlesische Arzt Curäus gehalten, worüber gegenwärtig doch wieder Bedenken entstanden sind. Vgl. Heppe, Gesch. des deutschen Protestantismus, Bd. II, Beilage; Schmid a. a. O. S. 264 ff.

auf die Beseitigung derselben aus. Man kann sie das Programm der Partei nennen. Sie beginnt mit der Polemik gegen die lutherische Christologie, gegen die communicatio idiomatum, insbesondere gegen die Ubiquität Christi. Nur seiner Gottheit nach ist er in den Herzen der Seinigen zugegen und wirksam, während seine menschliche Natur im Himmel und fern von uns bleibt — eine andere Gegenwart Christi als diese rein inwendige, durch das Wort vermittelte, gibt es überhaupt nicht, daher auch im Sakrament nicht. Die Anwendung davon auf das Abendmahl lautet: Corpus Christi abductum est nobis, ergo nulla pars (?) substantiae ex illo nobis infunditur . . Dicta de manducatione carnis Christi sunt intelligenda de interiori, spirituali renovatione, non de transfusione reali carnis . . Coena significat renati nutritionem sumentis et Christi, qui pios pascit vera agnitione Dei, vera vita et laetitia in ipso. Damit fielen sofort alle charakteristischen Bestimmungen der kirchlichen Lehre: die unio sacramentalis von Brot und Leib, der mündliche Genuß, der Genuß der Unwürdigen, die Möglichkeit einer Gegenwart des wahren Leibes und Blutes, als irrige dahin. Wenn die Exegesis zuweilen gleichwohl von einer *κοινωνία* corporalis mit Christo redet, so meint sie die Teilnahme an seinem mystischen Leibe, quod est ecclesia, nicht an seinem verherrlichten, geht also insofern noch hinter Calvin zurück. Dagegen legt sie, wie überhaupt die Wittenberger in den vorhin angeführten Schriften, großes Gewicht darauf, daß Christus persönlich im Sakrament zugegen und wirksam sei (filius Dei personaliter praesens et efficax est[1]) — und das ist die Wahrheit auf dieser Seite, eine Wahrheit, die freilich nach dem Obigen restringiert werden muß. Die kirchliche Lehre aber wird von ihnen entstellt ja geradezu verhöhnt. Sie sei eine Ausgeburt des Flacianismus, — man hätte das neuerdings nicht nachsagen sollen — sie statuiere eine physische und lokale Impanation, eine papistische Transsubstantiation, einen kapernaitischen grobsinnlichen Genuß, und widerstreite den Artikeln von der Himmelfahrt Christi und seinem Sitzen zur Rechten des Vaters, Die Annahme einer Ubiquität, sei es im relativen oder absoluten Sinne, vernichte die Wahrheit seiner menschlichen Natur und sei ebenso schriftwidrig als unvernünftig. Dies der wesentliche Inhalt des berühmten Schriftstücks.

---

1) So auch in dem consens. Dresd. D. 3 und in der Grundveste.

Es wurde in Wittenberg von den Professoren dringend empfohlen, nach auswärts verbreitet und öffnete endlich dem Kurfürsten die Augen. Er konnte jetzt über Lehre und Tendenz seiner Theologen nicht mehr im Zweifel bleiben. Zahlreiche Anfragen, Proteste, Bekenntnisse liefen aufs neue von außen her ein, was sich in Deutschland noch nicht dem Calvinismus zugewendet hatte, stand dagegen auf, und der enttäuschte erzürnte Landesherr schritt mit strengen Maßregeln ein. Ein inquisitorisches Verfahren wurde eingeleitet, ein Teil der sogenannten Sakramentierer des Landes verwiesen, die Häupter mit harten, ja grausamen Strafen belegt, und der Kryptocalvinismus in Kursachsen mit Gewalt erdrückt[1]).

Werfen wir von da einen Blick zurück auf die zahlreichen Verteidiger der kirchlichen Lehre, so haben sie teils die Entstellungen und Verwirrungen derselben von seiten der Gegner aufgedeckt, teils den Thatbestand richtig bekämpft, teils das Dogma positiv gründlich erörtert[2]); etwas neues nicht hinzugefügt. Manche von ihnen, das läßt sich nicht verkennen, haben durch unvorsichtige Ausdrücke die gegnerischen Ausstellungen mitveranlaßt, oder, statt das Ganze der Lehre ins Auge zu fassen, nur einzelne Momente derselben behandelt, insbesondere hinter der Gegenwart des Leibes Christi in den irdischen Elementen den allumfassenden Begriff der Handlung zurücktreten lassen, wodurch dann ihre Darstellung den Schein der Äußerlichkeit gewinnt. Auch über die Consekration und die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl finden sich Unklarheiten und Differenzen. Allein die Betonung jener Einzelmomente war dadurch vernotwendigt, daß es sich bei ihnen gerade um die von den Gegnern beanstandeten oder misdeuteten Punkte handelte, auf deren Wahrung und Richtigstellung alles ankam, die noch obwaltenden Differenzen aber waren von sehr untergeordneter Bedeutung. Auf das Wesentliche hin hatte sich ein einhelliger Consensus herausgestellt. Er lag bereits vor der Entstehung der **Concordienformel** vielbezeugt und abgeschlossen vor[3]).

---

1) Schmid a. a. O. S. 279 ff. und Calinich a. a. O. S. 100 ff. über den weitern Verlauf.

2) Das Beste that auch hier M. Chemnitz: Fundamenta sanae doctrinae de vera et substantiali praesentia, exhibitione et sumptione corporis et sanguinis Christi in s. coena, 1569.

3) Über den Verlauf der Geschichte nach der kirchenpolitischen Seite die

Ihre nächste Aufgabe war es daher hier wieder, diesen Consensus aufzuzeigen, und sie that es Art. VII durch den Nachweis, daß die in der Kirche nunmehr durchgekämpfte Abendmahlslehre genau dieselbe sei, welche die Augustana, die Apologie, die wittenberger Concordie, die schmalkaldischen Artikel und die Katechismen bekannten, wenn man anders diese Bekenntnisse im Sinne Luthers, als des eigentlichen Interpreten des kirchlichen Bewußtseins verstehe. Solida Decl. S. 648—53.

Darauf hin verwirft sie einerseits die katholische Lehre von der Transsubstantiation sammt der von der Messe, von der Anbetung der Hostie und von der Kelchentziehung, andrerseits die Doktrin der sogenannten Sakramentierer, die sich in die lutherische Kirche eingedrängt, bis in ihre feinsten Nüancen, weil sie unter der Hülle gleichlautender Worte einen von dem kirchlichen Bekenntnis wesentlich verschiedenen Sinn verberge[1]). „Daher dann durch diese herrliche, scheinliche Wort viel hoher Leute betrogen worden, wann sie vorgeben und gerühmet, sie sein keiner andern Meinung, denn daß der Herr Christus wahrhaftig, wesentlich, lebendig in seinem Abendmahle gegenwärtig sei; verstehen aber solches allein nach seiner göttlichen Natur und nicht von seinem Leib und Blut, der nur im Himmel und nirgends anders sei, und gibt uns mit Brot und Wein seinen wahren Leib und Blut zu essen, geistlich durch den Glauben, aber nicht leiblich mit dem Munde zu genießen" (Sol. Decl. 647, 6).

Dann stellt sie positiv die Lehre von dem heiligen Mahle einfach mit Berufung auf jene älteren Bekenntnisse auf und faßt sie

---

Verhandlungen und Maßnahmen der Landesfürsten über eine doktrinelle Einigung bis zum Fürstentag in Naumburg s. Preger, Matthias Flacius Illyrikus II, 1 ff. und Schmid a. a. O. S. 291 ff.

1) Vgl. Solida Decl. S. 646. „Obwohl etliche Sakramentierer sich befleißen, mit Worten auf das allernäheste der Augsburgischen Konfession, und dieser Kirchen Form oder Weise zu reden, zu gebrauchen und bekennen, daß im heiligen Abendmahl der Leib Christi wahrhaftig von den Gläubigen empfangen werde: dennoch wenn man sie ihre Meinung eigentlich, aufrichtig und deutlich anzuzeigen dringet, so erklären sie sich alle einträchtig also, daß der wahre wesentliche Leib und Blut Christi vom gesegneten Brot und Wein im Abendmahl ja so weit als der höchste Himmel von der Erden abwesend sei u. s. w. — S. die ganze lange Reihe der Negativa Epit. S. 541—544 und Solid. Dec. S. 670 ff.

summarisch in die Formel: quod in coena Domini corpus et sanguis Christi vere et substantialiter sint praesentia et quod una cum pane et vino vere distribuantur atque sumantur (Epit. S. 539). Ihren Schriftgrund habe diese Lehre in den Einsetzungsworten, welche nach einfachem Wortverstand, nicht figürlich, verblümt, sondern wie sie lauten, mit einfältigem Glauben zu fassen und auszulegen sind (Sol. Decl. 656, 45). Also vera et substantialis praesentia corporis et sanguinis Christi.

Als untrügliche Merkmale dieser Gegenwart nennt sie die manducatio oralis, im Gegensatz gegen die blos geistliche Nießung der Sakramentierer, und als notwendige Consequenz die manducatio indignorum im Gegensatz zu der manducatio spiritualis mittelst des Glaubens und zur Wahrung der Objektivität des Sakramentes (fides nostra sacramentum non efficit, S. 666, 89).

Dazu fügt sie dann eine Reihe von Näherbestimmungen und Verwahrungen vor Misdeutungen. Sie erklärt a) daß im heiligen Mahle keine lokale Inclusion des Leibes und Blutes Christi im Brot und Wein, auch kein bloßes Nebeneinander stattfinde, wohl aber eine wirkliche Union, welche darin an der hypostatischen ihre Analogie hat, daß beide, das Himmlische und das Irdische, ohne Verwandlung sich durchdringen, nur daß hier die Verbindung keine persönliche ist, sondern eine sakramentale, wie es Luther nennt, deren Wesen ein Mysterium bleibt, S. D. 654. Diese sakramentale Vereinigung macht die irdischen Elemente zum Mittel für die Mit- und Austeilung der übersinnlichen Substanz des wahren Leibes und Blutes Christi. Nichts anders als dies will der bekenntnismäßige Satz besagen: sub pane, cum pane, in pane adesse et exhiberi corpus Christi (S. D. 654, 35). Sie erklärt b) daß von der manducatio oralis alle sinnlichen Vorstellungen fern zu halten, die capernaiticae imaginationes de crassa et carnali praesentia zu verwerfen seien. Denn es ist diese mündliche Nießung, obschon eine wahre, doch um ihres Gegenstandes willen eine übersinnliche, „übernatürliche", ja man kann sie eine geistliche nennen im Gegensatz gegen die grob-sinnliche (tametsi enim participatio illa ore fit tamen modus spiritualis est[1]), nur nicht im reformierten Sinne.

---

1) Womit die unvorsichtige Äußerung Luthers, daß der Leib Christi mit den Zähnen zerbissen werde, abgelehnt ist. Vgl. Epitome 543, 42: Wie wir

Von diesem mündlichen Genuß ist aber wohl zu unterscheiden das „geistliche Essen und Trinken" (Joh. 6), welches nichts anderes ist als der Glaube und überall, wo das Wort gehört und gläubig angenommen wird, stattfindet, während jenes lediglich im Akt des Abendmahls. Dieses geistliche Essen muß zu dem mündlichen hinzukommen, wenn es segenbringend sein soll. „Ohne welche geistliche Nießung auch das sakramentliche oder mündliche Essen im Abendmahl nicht allein unheilsam, sondern auch schädlich und verdammlich ist" S.D. S. 660—661. S. 670 § 105. — Indem die C.=F. c) erklärt, daß alle Abendmahlsgäste ausnahmslos, auch die „Unwürdigen" des Herrn Leib und Blut empfangen, die einen zum Trost und Leben die andern zum Gericht, bestimmt sie genau die Begriffe der „Würdigkeit und Unwürdigkeit" als gleichbedeutend mit „Glaube" und „Unbußfertigkeit und Unglaube" Ep. 541, 19 S. D. S. 662, und redet dabei überaus tröstlich zu den redlichen, schwachgläubigen, betrübten Christen, denen noch die volle Freudigkeit des Glaubens fehlt und denen der Blick auf die innewohnende Sünde den hellen Schein der Gnade verdunkelt. Sie sollen sich dadurch nicht von dem heiligen Mahle abhalten lassen, denn sie zählen nicht zu den Unwürdigen, ja gerade sie seien die Leute, für welche dieses hochwürdige Sakrament vornehmlich verordnet ist (662).

Alle diese Nebenbestimmungen der Concordienformel enthalten nichts, was über den Inhalt der älteren Bekenntnisse, namentlich des großen Katechismus hinausginge. Sie sind nur die notwendige Berichtigung der mituntergelaufenen Misdeutungen.

Auch was sie über den Segen des heiligen Mahles sagt, reicht darüber nicht hinaus. Sie wiederholt da nur die früheren Angaben: Stärkung des Glaubens, Vergewisserung und Aneignung aller Wohlthaten, die uns Christus durch seinen Tod erworben hat, Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit. Von dem Gedanken Luthers, dessen wir oben S. 537 ff. gedachten, macht sie hier keinen Gebrauch. Doch ist das kaum zu beklagen, weil bis zur Stunde nur wenige der Meinung sind, daß dieses eine notwendige Ergänzung, vielleicht der Punkt sei, von dem aus sich erst die ganze Bedeutung des Abendmahls für die christliche Gemeinde erkennen läßt. Vielmehr werden wir diese Zurückhaltung nur loben, wenn wir erwägen, daß

---

dann hiermit das kapernaitische Essen des Leibes Christi, als wenn man sein Fleisch mit Zähnen zurisse . . . . gänzlich verdammen.

der Gedanke einer Mitteilung der Leiblichkeit Christi an unsere Leiblichkeit in der heil. Schrift höchstens andeutungsweise vorkommt (1 Kor. 10, 16. 17. Ephes. 5, 30. 32. vgl. 26), an sich schwierig, jener Zeit aber ohnehin noch ein Problem war. Doch wehrt sie der Theologie eine weitere Verfolgung desselben nicht.

Allerdings aber thut die Concordienformel noch einen Schritt weiter.

Sie hebt den Begriff der Handlung, der schon von Luther aufgestellt, aber von seinen Schülern nicht immer genügend gewürdigt worden ist, — mit Nachdruck hervor und verhilft damit dem Wahren an der wittenberger oder melanchthonischen Richtung zu seinem Recht. Das Abendmahl ist wesentlich Handlung, und nur als wirkliche, vollständige, stiftungsmäßig vollzogene Handlung Sakrament: nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum seu extra actionem divinitus institutam. So vollzogen aber ist sie als menschliche zugleich göttliche Handlung, Handlung des seiner Gemeinde persönlich gegenwärtigen Gottmenschen: Christus enim ipse verus Deus et homo in coena sua, in legitimo nimirum ejus usu, vere et substantialiter praesens est. Daher ist es auch nicht an sich die Recitation der Einsetzungsworte durch den Diener der Kirche, welche die Präsenz seines wahren Leibes in den irdischen Elementen bewirkt, sondern das Wort und die Allmacht des in der menschlichen, von ihm geordneten und nach seinem Geheiß vollzogenen Action wirksamen Christus. (Ubi coena Domini juxta Christi institutionem celebratur et verba ipsius usurpantur, virtute et potentia eorum verborum, quae Christus in prima coena locutus est, corpus et sanguis Christi vere praesentia distribuantur et sumantur. Christus ipse enim . . . . per verba illa recitata virtute primae institutionis, hodie etiam verbo suo, quod repeti vult, efficax est.) Er selbst teilt heute noch aus Kraft der ersten Einsetzung unter Brot und Wein sein Fleisch und Blut den Abendmahlsgästen aus (663—665). Erst von diesem Gesichtspunkt aus, mit welchem Luthers Lehre von den Gnadenmitteln zur vollen Anwendung kommt, läßt sich eine lebendige Anschauung vom Abendmahl gewinnen und die Mannigfaltigkeit der einzelnen oben bezeichneten Momente zu einem Organismus verbinden. Erst von hier aus tritt das Verhältnis des irdischen Zeichens und der übersinnlichen res, des menschlichen und des göttlichen Thuns bei diesem Mysterium ins rechte

Licht und verschwindet der Schein der Äußerlichkeit, der außerdem den einzelnen Bestimmungen anhaftet. Gewiß ein bedeutender Fortschritt — und ein höchst dankenswerter, der die notwendige Spitze, oder wenn man will, die Basis des Dogma bildet, weil ihm der Begriff der Handlung schon von vornherein zu Grunde liegt[1]. Wir werden also hierin nicht nur eine richtige Consequenz des alten Bekenntnisses, sondern einen wirklichen Fortschritt erkennen dürfen.

Der andere Punkt ist die Verbindung, in welche die Concordienformel das Abendmahl mit der Person Christi setzt. Die persönliche Gegenwart Christi im Abendmahl hat zur Voraussetzung einen Zustand des Gottmenschen, kraft dessen seine gottmenschliche Existenz nicht auf einen bestimmten Raum eingeschränkt ist, die substanzielle Gegenwart seines wahren Leibes und Blutes hat zur Voraussetzung die Möglichkeit der leiblichen Gegenwart des verklärten Herrn: .. ut videlicet etiam secundum illam suam assumptam naturam et cum ea praesens esse possit et quidem praesens sit ubicunque velit .... Et sane in hujus rei confirmationem sacram suam coenam instituit, ut testaretur se etiam secundum eam naturam, qua carnem et sanguinem habet, nobiscum esse, in nobis habitare, operari et efficacem esse velle (Sol. Decl. S. 692, 78. 79).

Die Negation dieser Möglichkeit zerstört das ganze lutherische Dogma. Da es nun die Reformierten gerade von da aus bekämpften, so konnte es Luther nicht umgehen, auf die Verteidigung dieser Möglichkeit und damit auf die Person Christi selbst einzugehen. Wir werden im folgenden Abschnitt sehen, bis zu welch tiefsinniger Auffassung der Christologie er auf diesem Wege fortgeschritten ist. Zunächst hat alles, was er darüber und namentlich über die verschiedenen Weisen der göttlichen und gottmenschlichen Gegenwart

---

1) Am besten hat diesen Gedanken hernach Johann Gerhard ausgeführt, wenn er sagt: causa efficiens s. coenae est Christus, verus Deus et verus homo in unitate personae; ..., neque solum primae institutionis tempore s. coenam discipulis suis administravit, sed adhuc hodie secundum utramque naturam praesens est, quoties juxta ipsius institutionem s. coena in ecclesia administratur atque ipsemet corpus et sanguinem suum communicantibus distribuit. Die menschliche symbolische Handlung ist das Medium für das göttlich-sakramentliche Thun. Is enim est, qui per ministerium in hoc mysterio agit, et quod ipsemet olim instituit ac promisit, re ipsa adhuc praestat.

sagt, jenen apologetischen Zweck. Aber es konnte nicht fehlen, daß diese Auffassung selbst wieder auf seine Abendmahlslehre zurückwirkte und ihre Eigentümlichkeit mitbestimmte. Die Concordienformel nahm nun, weil sie denselben Gegnern gegenüberstand, diese genuine lutherische Verbindung und Anschauung in sich auf (S. D. 667—670), sie gründete die Möglichkeit der leiblichen Gegenwart im Abendmahl auf die gottmenschliche Wahrheit und Allmächtigkeit Christi[1]) und führte damit überhaupt die Grundanschauung des Reformators in das Dogma vom Abendmahl und von der Person Christi ein. Sie hat, indem sie Luthers Abendmahlslehre sich aneignete, zugleich den tiefsinnigen Realismus Luthers der Kirche zugeeignet und bewahrt.

Das ist der zweite bedeutende Fortschritt.

Den Schriftgrund des Dogma aber sieht die Concordienformel wie Luther lediglich in den Einsetzungsworten: „Auf diesem festen unbeweglichen unzweifelhaften Fels der Wahrheit steht sie mit ihrer Abendmahlslehre". Wie dies die Solida Declaratio an zahlreichen Orten ausgesprochen hat, so erklärt sich auch die Vorrede zum Concordienbuch darüber also: „Desgleichen obwohl etliche Theologi, wie auch Lutherus selbsten, vom heiligen Abendmahl in die Disputation von der persönlichen Vereinigung beider Naturen in Christo, doch wider ihren Willen, von den Widersachern gezogen: so erklären sich unsere Theologen, Inhalts des Concordienbuchs und der darinnen begriffenen Norma lauter, daß unser und des Buchs beständiger Meinung nach die Christen im Handel von des Herrn Abendmahl auf keinen andern, sondern auf diesen einigen Grund und Fundament, nämlich auf die Wort der Stiftung des Testaments Christi gewiesen werden sollen, welcher allmächtig und wahrhaftig und demnach zu verschaffen vermag, was er verordnet und in seinem Wort verheißen hat, und da sie bei diesem Grunde unangefochten bleiben, von andern Gründen nicht disputieren, sondern mit einfältigem Glauben bei den einfältigen Worten Christi verharren, welches am sichersten und bei dem gemeinen Laien auch erbaulich, der diese Disputation nicht ergreifen kann. Wenn aber die Wider-

---

1) S. D. S. 670 § 106: Fides nostra in hoc articulo de vera praesentia corporis et sanguinis Christi in sacra coena super veri et omnipotentis Dei, domini et salvatoris nostri J. Ch. veritatem et omnipotentiam est fundata et exstructa.

sacher solchen unsern einfältigen Glauben und Verstand der Wort des Testaments Christi anfechten und als ein Unglauben schelten, und uns fürwerfen, als sei unser einfältiger Verstand und Glaub wider die Artikel unsers christlichen Glaubens, besonders von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, von seiner Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten der allmächtigen Kraft und Majestät Gottes, und demnach falsch und unrecht: so solle durch wahrhaftige Erklärung der Artikel unsers christlichen Glaubens angezeiget und erwiesen werden, daß obgemeldter unser einfältiger Verstand der Wort Christi denselben Artikeln nicht zuwider sei" (Müller S. 14—15).

II.

Die Christologie.

Was wir soeben von einer Fortbildung der Abendmahlslehre sagten, das gilt in noch höherem Maße von der Christologie. Wir haben oben (S. 106 ff.) gesehen, daß die Christologie des Mittelalters trotz des geistvollen Widerspruches des Gerhoch von Reichersberg einen nestorianisierenden Zug aufwies. Die Kraft der protestantischen Gedankenbewegung hat sich auch auf diesem Gebiet bewährt. Die protestantische Kirche hat dieses Centraldogma um einen praktisch und theologisch gleich wichtigen bedeutenden Schritt gefördert. Während aber die reformierte Theologie im wesentlichen sich in den Geleisen der mittelalterlichen Christologie[1]) hielt, war es hier Luther, der das Beste dabei gethan hat. Die Grundzüge seiner eigentümlichen, tiefsinnigen Auffassung sind zur kirchlichen geworden. Es wird daher unsere Hauptaufgabe sein, die Glaubens- und Gedankenarbeit, die er daran gewendet hat, durch ihre Stadien hindurch zu verfolgen und so zur Anschauung zu bringen, was auch das meiste Interesse darbietet.

Die Gesammtentwicklung unseres Dogma verläuft in zwei Abschnitten: dem einen bis Luthers Tod, dem andern von da bis zur Concordienformel.

1) Luther und Zwingli.

Daß die lutherische Kirche die Lehre der alten Kirche von der Person Christi, wie sie in dem Chalcedonense mit dessen drei Grund-

---

1) Vgl. dazu H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi (Gotha 1881) S. 170 ff.

bestimmungen: wahre Gottheit und wahre Menschheit in Einer Person vorlag, nicht nur sich angeeignet, sondern in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt hat, wurde oben bereits constatiert. Aber auch dieses ist nicht geschehen ohne daß durch den reformatorischen Geist in die alten Formen neues Leben gebracht worden wäre. Und indem sich der vielfach neue Inhalt den alten Formen fügte ohne dieselben zu sprengen, erwies sich die Brauchbarkeit dieser Formen. — Luther namentlich faßte die Realität der Menschheit und Gottheit Christi in ihrer eminenten Wichtigkeit für die Versöhnung. Die Kraft und Wahrheit derselben ist wesentlich dadurch bedingt, daß sie ein gottmenschliches Werk ist. Nur Gott konnte die „großmächtige und unüberwindliche Gewalt der Sünde, des Todes und des Fluches", welcher die ganze Welt unterlag, überwinden und zu nichte machen. „Derohalben alle die, so die Gottheit Christi anfechten und verleugnen, endlich das ganze Christentum verlieren und stracks eitel Heiden und Türken werden müssen" [1]. Nicht weniger ist ihm an der wahren Menschheit gelegen, „denn wäre Christus nicht wahrer Mensch, rechter natürlicher Mensch, so hätte er nicht leiden und sterben und die Erlösung des menschlichen Geschlechtes nicht ausrichten können", — aber freilich weder mit der Gottheit an ihr selbst, abgesondert von der Menschheit, noch mit der Menschheit in abstracto, losgelöst von der Gottheit, ist uns geholfen: auf die Einigung beider in der Person Christi kommt alles an [2]. Nur

---

1) Comment. an die Galater zu 3, 13 Walch VIII. 2179; opera lat 2, 22—23.

2) „Siehe, also lerne diesen Artikel fassen, daß man diese Person Christi ganz behalte, und bejder Natur Werk in einander schließe, obwohl die Naturen unterschieden sind" (Joh 14. Walch VIII, 170). Weil auf beiden zumal das Heil des Menschen steht, sind auch die Angriffe des Argen auf beide oder vielmehr auf die drei Momente, um die es sich hier handelt, zumal gerichtet, um so entschiedener ist an ihnen festzuhalten. „Der Teufel greift Christum an mit drei Heerspitzen Eine will ihn nicht lassen Gott sein, die ander will ihn nicht lassen Mensch sein, die dritte will ihn nicht lassen thun, was er gethan hat. Ein iglicher der dreier will Christum zunicht machen. Denn was hilfet es, ob du bekennest, daß er Gott sei, wo du nicht auch gläubest, daß er Mensch sei? Denn damit hast du nicht den ganzen rechten Christum, sondern ein Gespenst des Teufels. Was hilft es, ob du bekennest, daß er Mensch sei, wo du nicht auch gläubest daß er Gott sei? Was hilfts, daß du bekennest, er sei Gott und Mensch, wo du nicht auch gläubest, daß er für

in dem Menschgewordenen, Fleischgewordenen ist Gott mit uns versöhnt, ist er uns zugänglich, faßbar, begreiflich. „Ich habe keinen Gott, weder im Himmel noch auf Erden, weiß auch sonst von keinem außer dem Fleische, welches in dem Schoße der Jungfrau Maria liegt . . Denn Gott ist sonst auf alle andere Art und Weise unbegreiflich, aber allein in dem Fleische Christi ist er begreiflich" (Walch VI, 74) . . „Christus ist der rechte Gnadenstuhl, bei dem eitel Gnade, eitel Liebe, eitel Freundlichkeit gefunden wird. Sonst wer außer Christo Gott suchen will, der findet einen Gott, wie im Mose steht, der da ist ein verzehrendes Feuer". Das sind die Grundgedanken, die Luther von vornherein ausgesprochen und hernach stets festgehalten hat.

a) Das Verhältnis der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi faßt er zunächst nach der herkömmlichen Weise. Die Einigung tritt unmittelbar nach der Menschwerdung ein, ganz, vollständig, für immer. Der Gedanke einer allmählichen Ineinsbildung beider liegt ihm ebenso fern, als der irgend einer Wandlung der Gottheit. Die Stelle Phil. 2, 5 ff. bezieht er nicht auf das Wesen Christi. Er versteht darunter nur die Art, wie Christus sich geberdet, dargestellt habe während seines irdischen Wandels [1]). Das durch die Incarnation begründete Verhältnis bleibt das gleiche und selbige auf allen Stadien seines Daseins.

Dabei richtet sich nun Luthers Blick mit Vorliebe auf die menschliche Seite. In den älteren Teilen der Kirchen- und Hauspostille, insbesondere in den Weihnachtspredigten, liebt er es, die Wahrheit, die Totalität und das Werden seiner menschlichen Natur zu betonen. Er versenkt sich in das liebliche Bild des Neugeborenen und freut sich, daß sich Gott so tief zu uns herabgelassen hat, daß er unsers gleichen geworden ist, das sollen wir festhalten im Glauben. „Wir sollen Christum lassen sein einen natürlichen Menschen, aller Maßen wie wir, und ihn nicht sondern an der Natur, ohne wo es Sünde und Gnade betrifft". Es gibt keinen herrlichern Trost. „Wir könnten Christum nicht so tief in die Natur

---

dich alles worden sei und gethan habe?" „Es müssen wahrlich alle drei Stück gegläubt sein". Erkl. der drei Symbola. E. A. Bd. 23, 261. Vgl. Bd. 45 315—319.

1) Köstlin, Luthers Theologie II, 389. Harnack, Luthers Theol. II, S. 207 ff.

und Fleisch ziehen, es ist uns noch tröstlicher. Darum, was nicht wider die Gnade ist, soll man seiner und seiner Mutter Natur gar nichts ablegen. . . . Wie hätte Gott seine Güte größer mögen erzeigen, denn daß er sich so tief in Fleisch und Blut senket?" (10, 131 f.). Deshalb heißt er mit seinem rechten Namen „Große Freude" (1, 261). Dieses liebliche Bild sollen wir in unser Herz fassen, wie unser lieber Herr Jesus so elendiglich in diese Welt geboren sei, auf daß wir lernen Gott für solche treffliche Wohlthat loben und danken, daß wir arme, elende, ja auch verdammte Menschen heut zu so großen Ehren kommen, daß wir Ein Fleisch und Blut mit dem Sohne Gottes worden sind, daß Gott unser Bruder, ja unser Fleisch und Blut ist worden. Denn gar kein Unterschied ist zwischen seinem und unserm Fleisch, denn daß sein Fleisch ohne Sünde ist. Alles andere ist natürlich an ihm gewesen, wie an andern Menschen, es hat ihn gehungert, gedürstet, gefroren, kurz auch alle natürlichen Gebrechen, welche der Sünden halber auf uns vererbet sind, hat er getragen und gehabt wie wir. Das heißet tief sich demütigen und herunterlassen. Denn er hätte es wohl können machen, daß er wäre ein Mensch worden, wie er jetzt im Himmel ist, da er Fleisch und Blut hat wie wir, thut aber nicht, wie wir thun. Solches hätte er wohl (schon) von Anfang können thun, aber er hat es nicht wollen thun, auf daß er anzeigete, was für Liebe er zu uns habe, daß wir uns deß freuen, trösten und rühmen können. Er ward ein Mensch wie wir, und demütigte sich, hatte eine wirkliche Jugend und spielte wie andere Kinder; nahm zu an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen". Auf Grund dieser Stelle lehrt er dann eine wirkliche Entwicklung der Menschheit Jesu nicht blos nach der leiblichen, sondern auch nach der geistigen Seite. Von seiner Kindheit heißt es in einer Weihnachtspredigt: „Es war noch nicht Zeit, daß er Wunderzeichen that. Er ist gegangen und erzogen wie ein ander Kind, ohne daß, wie etliche Kinder vor andern fast wohl geschickt sind, also ist auch Christus ein sonderlich geschickt Kind gewesen vor andern" (10, 299). — „Wie die Knaben zu thun pflegen, ist er vielleicht mit seinen Gespielen in eines andern Knaben Haus gegangen. Denn man darf nicht sagen, er habe das nicht gehabt, was andern Knaben gemein ist. Denn er ist kein Stein, sondern ihnen gleich gewesen, hat gleiches gethan, gelitten, ohne Sünde, hat mit ihnen gespielet, gewandelt, und andere kindische Dinge

gethan, gleichwie ein wahrer Mensch und ein wahrer Knabe" (Walch VI, 2386). Von seinem geistlichen Wachstum in der Kirchenpostille Bd. 10, 300: „Wenn ichs nicht könnte verstehen was Lucas meint, daß Christus zugenommen habe an Geist und Weisheit, so wollt ich seinem Wort als Gottes Wort die Ehre thun und glauben, es wäre wahr, ob ich gleich nimmermehr erfahren könnte, wie es wahr sein möchte. . . . Darum sollen wir die Worte Lucä aufs allereinfältigst verstehen von der Menschheit Christi, welche ist gewesen ein Handgezeug und Haus der Gottheit. Und ob er wohl voll Geistes und Gnaden ist allezeit gewesen, hat ihn doch der Geist nicht allezeit beweget, sondern jetzt hiezu erweckt, jetzt dazu, wie sich die Sache begeben hat. Also auch ob er wohl in ihm ist gewesen von Anfang seiner Empfängnis, doch gleichwie sein Leib wuchs, und seine Vernunft zunahm natürlicherweise als in andern Menschen, also senkete sich auch immer mehr und mehr der Geist in ihn und bewegete ihn je länger je mehr. Daß es nicht Spiegelfechten ist, da Lucas saget, er sei stark worden im Geist, sondern wie die Wort lauten klärlich, so ists auch aufs allereinfältigst zugegangen, daß er wahrhaftig, je älter je größer, und je größer je vernünftiger, und je vernünftiger je stärker im Geist, und voller Weisheit ist worden, vor Gott und in ihm selber und vor den Leuten; darf keiner Glossen hie nicht. Und dieser Verstand ist ohne alle Gefahr und christlich". Noch schlagender ist die oft angeführte Stelle aus den Epistelpredigten (vom J. 1521) zu Marci 13: „Von dem Tage und der Stunde weiß niemand, weder die Engel im Himmel noch der Sohn, sondern allein der Vater". Ist nicht not hier die Glosse, der Sohn weiß nicht, das ist, er wills nicht sagen. Was thut die Glosse? Die Menschheit Christi hat eben wie ein anderer heiliger natürlicher Mensch nicht allzeit alle Dinge gedacht, geredt, gewollt, gemerkt, wie etliche einen allmächtigen Menschen aus ihm machen, mengen die zwo Naturen und ihr Werk ineinander unweislich. Wie er nicht allezeit alle Dinge gesehen, gehöret und gefühlet hat, so hat er auch nicht alle Dinge mit dem Herzen allezeit angesehen, sondern wie ihn Gott geführet hat und ihm vorbracht. Voller Gnade und Weisheit ist er gewesen, daß alles was ihm vorkommen ist, hat er können urteilen und lehren, darum, daß die Gottheit, die allein alle Dinge siehet und weiß, in ihm persönlich und gegenwärtig war. Und endlich alles, was von Christi Niedrigung und Erhöhung ist gesaget, soll dem Menschen

zugeleget werden, denn göttliche Natur mag weder geniedriget noch erhöhet werden", Bd. 7, 185.

In denselben Jahrgängen vindiciert Luther auch das Leiden der menschlichen Natur sonderlich: „Wo die Schrift sagt, Christus habe gelitten u. s. w., ist niemand so töricht, er weiß, daß ihn die Schrift allda für einen Menschen anzeigt, denn Gott kann nicht leiden und sterben". Von der Versuchungsgeschichte sagt er: „Da redet unser Herr Jesus als ein Mensch, der im Kampfe steht und mit dem Tode ringt" (Walch XIII, 547), von der Gottverlassenheit am Kreuz: „In Wahrheit ist er von Gott verlassen gewesen, nicht daß die Gottheit von der Menschheit geschieden sei (denn Gottheit und Menschheit in dieser Person, welche ist Christus, Gottes und Marien Sohn, also vereiniget sind, daß sie in Ewigkeit nicht mögen getrennet . . . werden), sondern daß die Gottheit sich eingezogen und verborgen hat, daß es scheinet und wer es lieset sagen möchte: „Hie ist kein Gott, sondern lauter Mensch, dazu betrübter und verzagter Mensch" (39, 47). — Dem entsprechend hebt Luther auch den Unterschied der Stände stärker hervor, z. B. zu Hebr. 1, 3: „Das ist gesaget der Meinung, daß der Mensch Christus habe angefangen Gott zu sein und sei verkläret und kund worden, daß er Gott sei" (Bd. 7, 197).

Beides faßt er dann in der Glosse zu 1 Petr. 3, 18 so zusammen: „Ist nu dies hie die Meinung, daß Christus durch sein Leiden genommen ist von dem Leben, das Fleisch und Blut ist, wie ein Mensch auf Erden, der in Fleisch und Blut lebt, gehet und stehet . . . . und Er nu in ein ander Leben gesetzt ist. Darumb spricht er, er sei lebendig gemacht nach dem Geist das ist getreten in ein geistlich und übernatürlich Leben, das mit sich begreift das Leben ganz, das Christus jetzund hat an Seel und Leib, also daß er nicht mehr ein fleischlichen Leib, sondern geistlichen Leib hat" (52, 151). — Zuweilen unterscheidet er auch zwischen beiden Ständen so, daß er sagt, Christus habe, da er Mensch ward, die Allmacht nach der Menschheit zeitlich empfangen, aber heimlich gehalten bis zu seiner Auferstehung und Himmelfahrt, da hat es sollen offenbart und verklärt werden (37, 33). Ebenso 39, 55. 40, 49: Herr über alles sei Christus der Gottheit nach von Ewigkeit, und durch die Auferweckung von den Toten verklärt, d. h. als Herr erwiesen, geoffenbart.

Diese ganze Reihe von Ausführungen gehört zu dem Schönsten

in den bezeichneten Predigten Luthers. Sie ergeben sich ihm unmittelbar aus dem Text der Schrift und zeigen uns, wie lebendig und stark das Bewußtsein Luthers von der Menschheit Christi gewesen ist[1]). Es scheint solchen Stellen eine stärkere Unterscheidung zwischen der Menschheit und Gottheit zu Grunde zu liegen, man könnte fast sagen, eine Art von Dualismus. Aber denselben Aussagen geht ganz unbefangen und stetig der obige Gedanke zur Seite, daß mit dem Akt der Menschwerdung die Person Christi vollständig gesetzt sei, daß er die ganze Gottheit, die volle Herrlichkeit des Vaters besitze, daß er allmächtig und allwissend sei, „daß Christus nicht allein nach der Gottheit über alle Dinge, sondern auch nach der Menschheit“, „obwohl die zwo Naturen unterschieden sind, ists doch Eine Person, daß alles was Christus thut und leidet, hat gewißlich Gott gethan und gelitten, wiewohl doch nur Einer Natur dasselbe begegnet ist“ (7, 186 ff.).

Unmittelbar stehen diese Aussagen nebeneinander.

b) Den Anlaß zum tiefern Eindringen gab Luther, wie wir wissen, erst der Abendmahlsstreit. Im Zusammenhang mit ihm hat er seine eigentümliche Christologie entwickelt, die das ganze Gewicht auf die Personeinheit legt. Aber die innersten Motive derselben liegen weiter rückwärts, in der thatsächlichen, persönlichen Gemeinschaft des Christen mit Christus und in Christo mit Gott, welche ihm der rechtfertigende Glaube erschloß. Wie real er diese Gemeinschaft faßte, ist bekannt. Schon in jenen Worten eines seiner frühesten Briefe: tu (Christe) assumsisti meum et dedisti mihi tuum, assumsisti quod non eras et dedisti mihi quod non eram, oder in der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen, „daß die Seele zu eigen empfange alles was Christus habe und Christo eigen werde was die Seele habe“, spricht er sie aus. Der Glaube ist der persönliche Zusammenschluß mit Christo, dergestalt, daß aus Christo und dem Gläubigen Ein Leib wird, und darum auch eine völlige Gütergemeinschaft, eine Art von communicatio idiomatum zwischen beiden stattfindet, ja vielmehr eine wesenhafte Einwohnung Christi in dem Christen, und zwar des ganzen unzertrennten Christus, des Gottmenschen. In der Glaubensgemeinschaft mit Ihm hat deshalb der Christ zugleich die reale und völlige Gemeinschaft mit Gott. „In und mit Christo habe

1) Vgl. zu Obigem auch Th. Harnack, Luthers Theologie II, 126 ff.

ich zugleich des Vaters Herz und Willen, die Person, in welcher der Vater leibhaftig wohnet, also, daß ich mit Christo und durch ihn mit dem Vater Ein Ding bin". Man vergleiche die herrliche Stelle zu Joh. 14, 20: „Es ist und bleibt wohl der Christen Kunst, und ist eben die rechte christliche Hauptlehre und Verstand, daß sie des gewiß sein und erkennen, daß der Mann Christus wahrhaftig und eigentlich sei in Gott, und Gott in ihm, also daß er selbst wahrhaftiger lebendiger Gott ist, und darnach, daß derselbige, so in Gott und Gott in ihm ist, auch sei in uns, und wir in ihm. . . . Denn da liegts alles an, wie wir allezeit sagen, daß es also von oben herab komme von dem Vater durch Christum, und durch ihn wieder hinaufgehe. Denn der Sohn kommt von dem Vater herunter zu uns und hänget sich an uns, und wir hängen wiederum uns an ihn und kommen durch ihn zum Vater. Denn darumb ist er Mensch worden und geboren von der Jungfrauen Maria, daß er sich sollt unter uns mengen, sehen und hören lassen, . . . daß er uns also zu sich ziehe und an ihn halte, als dazu gesandt, daß er die, so an ihn gläuben würden, hinauf zöge zum Vater, wie er in dem Vater ist. Diese Ketten[1]) hat er gemacht zwischen ihm und uns und dem Vater, und uns drein geschlossen, daß wir nu in ihm sind, und er in uns ist, gleichwie er im Vater, und der Vater in ihm ist. Durch solche Einigkeit und Gemeinschaft ist unser Sünd und Tod abgethan, und wir dafür eitel Leben und Seligkeit haben" (49, 181). — — Was Er von Natur ist, das werden wir aus Gnaden: Kinder Gottes, Mitgenossen, Teilhaber der göttlichen Natur, und so setzt sich im Glauben an ihn abbildlich die Menschwerdung fort. An vielen Orten, insbesondere in der Predigt über die Taufe Christi (Bd. 15, 237 ff.) spricht dies Luther aus. Das Wort: Du bist mein lieber Sohn, sei nicht um Christi willen gesprochen, sondern um unsertwillen: „Da siehe auf und höre zu! Es lehret uns Christum kennen, in welchem Erkenntnis liegt unser Heil ganz und gar. Wie lehret er uns ihn erkennen? Also daß er Gottes Sohn sei und gefalle Gott seinem Vater wohl. Mit den Worten macht Gott aller Welt Herze lachend und fröhlich und durchgeußt alle Kreatur mit eitel göttlicher Süßigkeit und Trost. Wie so? Ei wenn ich das weiß und gewiß bin, daß der Mensch Christus Gottes Sohn ist und dem Vater wohlgefället . . . . so

1) And.: Kletten.

bin ich auch gewiß, daß alles, was dieser Mensch redet und thut, das ist eitel liebes Sohnes Wort und Werk, welches auf das allerbeste Gott muß gefallen. Wohlan das merke ich und fasse es wohl. Wo ich denn nun hinförter Christum höre reden oder sehe etwas thun, daß ers mir zu gute thut .... so gedenke ich an diese Worte des Vaters, daß er der liebe Sohn ist, so muß mir denn einfallen, daß solch Reden, Thun und Leiden Christi, so für mich geschieht, wie er sagt, müsse Gott herzlich wohlgefallen. Nun wie könnte sich Gott mehr ausschütten und liebreicher oder süßer dargeben, denn daß er spreche, es gefalle ihm von Herzen wohl, daß sein Sohn Christus so freundlich mit mir redet, so herzlich mich meinet, und so mit großer Liebe für mich leidet, stirbt und alles thut? .... Also siehest du, daß Gott mit diesen Worten Christum in sich zeucht und sich in Christum mit dem daß sein Wohlgefallen sei in allem, was Christus thut und wiederum mit denselbigen Worten, beide, sich selbst und Christum in seinem lieben Sohn ausschüttet über uns, und sich in uns geußt und uns in sich zeucht, daß er ganz und gar vermenschet wird und wir ganz und gar vergottet werden. Wie so? Also: Weil Gott spricht, es gefalle ihm wohl, das Christus ist und thut, so führen dich die Worte dahin, daß du Gottes Wohlgefallen und sein ganz Herz in Christo siehest in allen Worten und Werken, und wiederum Christum siehest im Herzen und Wohlgefallen Gottes, und sind die beide ineinander aufs allertiefeste und höheste... Weiter, weil denn Christus, das liebe und angenehme Kind in solchem Wohlgefallen und im Herzen Gottes gefasset, mit alle seinem Reden und Thun dein ist und dir damit dienet .., so bist du gewißlich auch in demselbigen Wohlgefallen und ebenso tief im Herzen Gottes als Christus, und wiederum Gottes Wohlgefallen und Herz ebenso tief in dir, als in Christo, also daß nun du und Gott sammt seinem lieben Sohne in dir ganz und gar ist und du ganz und gar in ihm bist, und alles mit einander Ein Ding ist, Gott, Christus und du" [1]).

Wie nun diese erfahrungsmäßige Gemeinschaft mit Gott in

1) Vgl. Dorner, Christol. II, 517 ff, wo weitere Belege. Schön sagt derselbe S. 518: Man darf wohl sagen, das Bild, das Luther vom wahren Glauben aufstellt, ist durch und durch christologisch gesättigt, und so muß, wie ihm Christus des Glaubens formendes, ja immanentes Princip ist auch Christi Bild aus demselben widerstrahlen.

Christo das Lebenscentrum Luthers war, so wurde sie auch der innerste Kern seiner christologischen Anschauung. Mit ihr war ihm der Gedanke einer lebendigen Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen gegeben, und indem er im Spiegel desselben das Verhältnis beider in der Person Christi betrachtete, mußte er die Idee einer realen persönlichen Einheit gewinnen, von welcher diejenige, die wir in ihm mit Gott haben, nur ein schwaches Abbild ist. Letztere wird ihm die Leiter, auf der er zum Verständnis jener aufsteigt. Daraus erklären sich auch schon jene früheren, mitunterlaufenden Züge.

Allerdings aber gab, wie gesagt, den eigentlichen Anlaß zur Ausführung erst der Abendmahlsstreit, näher die Abwehr der Instanzen Zwinglis. Darauf müssen wir nunmehr eingehen[1]).

c) In der schweizerischen Abendmahlslehre, welche die Realität des Leibes und Blutes im Abendmahl leugnete, trat der lutherischen zugleich eine Christologie entgegen, welche jener Lehre vom Abendmahl genau entsprach und ihr zum Stützpunkt diente. Es war dieselbe Grundanschauung, die sich in beiden ausprägte, dieselbe Ansicht über das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen, des Endlichen und Unendlichen, nur auf anderen Gebieten. Zwar ging die schweizerische Christologie wie die lutherische von den altkirchlichen Prämissen aus: Realität der Gottheit und Menschheit, Einheit der Person, — auch die letztere hat Zwingli niemals geleugnet. Aber von diesem Gemeinsamen aus verfolgte er eine der lutherischen geradezu entgegengesetzte Tendenz. Es ist die mittelalterlich scholastische Trennung der Gottheit und Menschheit in Christo, welche seine Ausführungen bestimmt und ihm das Verständnis der genialen Conception Luthers erschwert. In demselben Maße also als es diesem um die persönliche Einheit zu thun war, urgierte Zwingli den Unterschied der Naturen. Aus Furcht, auf der einen Seite die (starre) Unwandelbarkeit der göttlichen, auf der andern

1) Die hiehergehörigen Schriften sind: Luthers Sermon vom Sakrament wider die Schwarmgeister 1526; daß die Worte „das ist mein Leib" noch feststehen 1527; großes Bekenntnis v. J. 1528. Von Zwingli: daß die Worte, das ist mein Leichnam u. s. w. 1527 (WW. II, 2, 16 ff. und Walch XX, 1493), Unterricht vom Nachtmahl 1526 (WW. II, 1, 426 ff.), die Briefe an Haner (VII, 568. VIII, 61). Die philippistische Lehrweise tritt erst später, im kryptocalvinistischen Streit, insbesondere in der Grundveste v. 1571 hervor, kommt daher hier noch nicht in Betracht.

die Kreatürlichkeit, Endlichkeit und Umschriebenheit der menschlichen zu beeinträchtigen (finitum non est capax infiniti), hielt er beide so weit als möglich auseinander[1]). In diesem Bestreben denkt er schon die Menschwerdung ganz anders als Luther. — Gott kann nichts werden, er darf in keine Veränderung, auch nicht in das Menschsein eingehen, daher ist die Menschwerdung nur die Annahme der menschlichen Natur, eine Einigung der Gottheit mit ihr und auch dies nur so weit, als es jene Unveränderlichkeit erlaubt[2]). „Zu dem bisherigen Sein der Gottheit kommt nun noch ihr Verhältnis zu dieser Menschennatur hinzu. Außer ihrer allgemeinen Beziehung zur Welt hat sie noch die besondere Beziehung der persönlichen Einheit zu dem Sohn der Maria". Damit geht dann selbst der genuine Begriff des Gottmenschen verloren. Das absolute Wesen der Gottheit tritt aus seiner Transcendenz nicht heraus, und was wir wirklich in dem erschienenen Gottmenschen haben, ist nicht Gott, sondern der gotterfüllte Mensch, der Geistesmensch, homo spiritualissimus, in homine Deus[3]).

Hienach bestimmt sich dann auch das Verhältnis beider Naturen in Christo. Beide teilen zwar der Person ihre Eigenschaften mit, sofern nämlich diese Eine Person Gott und Mensch ist, aber einander teilen sie in Wirklichkeit nichts mit. Jede behält das Ihrige für sich, jede wirkt nach ihrer eigenen Art. In seiner Schrift an Luther: Daß diese Worte u. s. w., führt Zwingli diese strenge Scheidung nach allen Seiten durch[4]). Nach der göttlichen Natur

---

1) Den angef. Satz finitum 2c. erhoben die späteren Reformierten geradezu zur letzten Instanz ihres Beweisverfahrens gegen das luther. Dogma. S. Frank a. a. O. III, 235.

2) WW. II, 2, 69 f.: Joh. 1, 14: . . „Gott ist mensch worden soll durch den gegenwechsel recht verstanden werden also: Sytenmal gott nüzid nee werden mag oder aber er wär unvollkommen, so mag diß wort nit nach dem ersten ansehen verstanden werden, sunder muoß den sinn haben: der mensch ist gott worden". Dieses erklärt sich aber weiter folgendermaßen: „Wir müssend aber sy nit nach dem ersten ansehen verston, sunder die figuren der reden hinzuoheben als ein mäß und demnach verston: Gott ist mensch worden, gott hat menschliche natur an sich genommen. Der mensch ist gott worden, die menschlich natur ist von gott angenommen".

3) Vgl. die eingehende Darstellung bei Sigwart, Ulrich Zwingli, 1855, S. 129 130.

4) II, 2, 67.

Christus Herr über alle Dinge, nach der menschlichen steht er unter dem Kaiser; nach der göttlichen weiß er alle Dinge, nach der menschlichen weiß er den Tag seiner Zukunft nicht; nach der göttlichen thut er die Wunder, nach der menschlichen kann er nichts von ihm selber thun (Joh. 5, 19); nach der göttlichen lehrt er Worte des ewigen Lebens (Joh. 8, 68), nach der menschlichen nennt er seine Lehre nicht sein, sondern des, der ihn gesandt hat (Joh. 7, 16); nach der menschlichen hungert, dürstet und friert ihn, leidet, wird gegeißelt, an das Kreuz geheftet und stirbt er, während er nach der göttlichen ewig beim Vater, unangefochten und unsterblich ist; nach der göttlichen erfüllt er allgegenwärtig Himmel und Erde, während er nach der menschlichen auf einen bestimmten Raum beschränkt ist[1]). — Nun geschieht es jedoch in der Schrift, erstlich, daß Christo, also dem Gottmenschen, etwas zugeschrieben wird, was nur einer Natur zukommt, zweitens, daß eine Natur für sich genommen wird, drittens, daß der einen Natur zugeschrieben wird, was nur der andern eignet. Damit ist aber nicht eine sachliche, sondern nur eine figürliche Vermischung der Naturen gemeint. Es ist eine bloße Redefigur, welche Zwingli die Alloosis, den Gegenwechsel[2]) nennt. Diese Alloosis bildet recht eigentlich den Gegensatz zur lutherischen Lehre. Sie dient Zwingli geradezu als exegetisches Princip, um die Schriftstellen, die seiner Christologie widersprechen, zu deuten. Z. B. Luther sage richtig, die Rechte Gottes ist allenthalben; Allgegenwart aber ist eine göttliche Eigenschaft, also kommt sie nur der göttlichen Natur Christi zu[3]). Wenn Johannes schreibt: Das Wort ist Mensch

1) II, 2, 81: Darus dann folgt, daß die schlußred: Christus lychnam sye allenthalb nit allein unwar sunder ouch unchristenlich ist; dann ie das unchristenlich syn muoß das wider das wort und leer Christi offenlich strytet. So du nun redst: Christus lychnam syn allenthalb glychmässig und glychwesend und glychgwaltig der gottheit. Und aber Christus spricht: „Ich verlaß die welt“ und „fürhin wird ich nit in der welt syn“ und andre wort, welche allein uf die menschheit reichen müssend, dann die gottheit ist allenthalb. So ist din wort kurzdennen falsch und wirsts ouch nimmermeer erhalten, daß die menschheit Jesu Christi mee dann an einem ort sye.

2) A. a. O. S. 68 f. vgl. Opp. III, 525: Alloeosis est, desultus aut transitus ille, aut si mavis permutatio, qua de altera in Christo natura loquentes alterius vocibus utimur.

3) WW. II, 2, S. 71: So du sprichst: Ist Christus nit zur grechten Gottes?

geworden, so ist das — weil Gott nichts werden kann — vermöge des Gegenwechsels so zu verstehen: der Mensch ist Gott geworden, und das soll dann wieder so viel heißen, als: er ist zur Einigkeit der Person des Sohnes Gottes angenommen worden. Hingegen Joh. 3, 13 wird der Sohn des Menschen für die göttliche Natur in ihm genommen, weil er nach der menschlichen dazumal nicht im Himmel war. Wenn Christus spricht: So ihr glaubet, daß der Vater in mir u. s. w., so ist dies von der göttlichen Natur zu verstehen; wenn er aber Joh. 12 betet: Vater erlöse mich, so bezieht sich dies auf die menschliche, denn nach der Gottheit bedurfte es keines Erlösers [1]). Der Herr verheißt den Seinen, nach seiner Gottheit allewege bei ihnen zu sein, aber er sagt, nach seiner Menschheit würden sie ihn nicht allewege haben. — So stark tritt hier allenthalben die Unterscheidung der beiden Naturen gegenüber der gottmenschlichen Einheit in den Vordergrund.

Zwingli faßt das Verhältnis beider Seiten abstrakt mechanisch. Obwohl in einer Person „zusammengefügt", kommt es doch zu keiner rechten Durchdringung zwischen denselben; denn das Göttliche existiert und wirkt zugleich innerhalb und außerhalb der menschlichen Natur, und das Menschliche wirkt und leidet das ihm Zukommende, ohne daß das Göttliche sich daran beteiligt. „Ein Wirken des Gottmenschen als Einheit, ein gottmenschliches Handeln kennt Zwingli nicht". Was Christus thut, thut er entweder als Gott, oder als Mensch. Alle Stellen der Schrift, die von seinem Leiden handeln und mithin die ganze Person zum Subjekt haben, sind demnach einzig und allein auf die menschliche Natur zu beziehen, während umgewandt die Wunder allein von der göttlichen ausgehen. Das Verhältnis beider Seiten ist also hier als ein Nebeneinander göttlicher und menschlicher Seins- und Wirkungsweise gedacht, weshalb der Eine Christus immer wieder in eine Zweiheit von Personen auseinander fallen will [2]). Das Schlimmste aber ist, daß hienach

---

wird ich sagen: Ja er ist da; er ist aber der beeden naturen halb nit glychförmig da. Dann der göttlichen halb ist er da als der glychgwaltig, ewig, unangehebt gott, der allenthalb ist, alle ding erhalt .... Nach der menschheit ist er aber da als mit der nüwlich angenommenen natur, die nit von ewigheit syn mag.

1) A. a. O. S. 70. 74. 78.

2) Man vergleiche hiemit die Urteile, z. B. von Schenkel, Das Wesen

consequenterweise auch da, wo es sich um die Erlösung handelt, das Gewicht ausschließlich der göttlichen Natur zufällt. Nicht Christus als Mensch und nicht sein Tod als Tod menschlicher Natur ist Gegenstand des Glaubens: quae enim de fide in Christum aut ejus mortem dicuntur, non spectant humanam in eo naturam. Quum ergo dicimus, nos carne Christi fidere, per carnem mortem intelligimus. Ac continuo morti fidere κατ᾽ ἀλλοίωσιν, hoc est commutationem, nihil aliud est quam eo fidere Deo, qui secundum alteram naturam mortuus est (an Hauer, VII, 568. 569). — Caro non prodest quidquam, non solum in pane sed etiam in cruce . . non sanguis est, qui emundat, sed purificator spiritus. Hat ihm nun die Menschheit so wenig Bedeutung selbst für die Erlösung, so noch viel weniger für den Stand der Erhöhung. Da verschwindet sie ganz: quatenus Christus mundum vivificat, hinc est quod Deus Deique filius est, non quatenus caro est. Die Intercession reduciert sich auf ein bloßes Verhältnis und jede Art der Mitteilung des Leibes Christi im Abendmahl erscheint als etwas völlig Unnützes: nam caro non prodest quidquam. So weit Zwingli. Diese Auffassung der Christologie stellt keinen Fortschritt in der Entwicklung des Dogmas dar. In der nestorianisierenden Trennung der beiden Naturen entspricht sie vielmehr im allgemeinen der mittelalterlichen Auffassung des Dogmas (s. oben S. 106—113). —

Im wesentlichen dieselbe Anschauung finden wir auch bei Bullinger und später bei Beza und den Verfassern der Admonitio Neostadiensis: Unio facit communia nomina. Naturae uni nequaquam est commune quod est alterius. — Communicationem idiomatum respectu naturarum non realem, sed verbalem esse. — Distinctae naturarum in uno Christo actiones — wovon später.

Da nun Zwingli von ihr aus gegen Luthers Abendmahlslehre argumentierte, so konnte es nicht fehlen, daß der Kampf über letztere zugleich zum christologischen wurde.

Die nächste und allgemeinste Folge dieses Zusammenhangs war, daß hier Luther das Dogma nicht von dem Akt der Menschwerdung und nicht von der geschichtlichen Lebensgestalt des Erlösers aus,

---

des Protest. I, 327, Schneckenburger, Zur kirchl. Christologie 47, Alex. Schweizer, Die Glaubenslehre der reformierten Kirche II, 362 ff.

sondern von der Gestalt des zur Rechten Gottes erhöhten Christus aus zu construieren sich gedrungen sah, denn eben dies war der Punkt, dem die Gegner ihre Waffen entnehmen. Erst von da aus geht er dann auf die unio hypostatica zurück. Die weitere Folge war, daß die Omnipräsenz Christi in den Vordergrund trat und zum Hauptgesichtspunkt der ganzen Betrachtungsweise wurde, weil sich darauf der ganze Streit concentrierte. An diesem Einen Moment entwickelte sich das ganze Dogma.

Der Verlauf war dieser. Carlstadt und nach ihm Zwingli und Oekolampad argumentierten gegen Luthers Lehre von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl aus dem Sitzen zur Rechten Gottes im Himmel, in folgender Weise: Weil Christus im Himmel zur Rechten des Vaters sitzt, kann er seinem Leibe nach nicht im Sakrament auf Erden sein. Darauf antwortete Luther („daß die Worte das ist mein Leib noch feststehen"): Mit nichten. Hat Christus die reale Gegenwart seines Leibes im Abendmahle verheißen, so muß er auch da sein, und mithin auch da sein können, trotzdem, daß er im Himmel ist. Das verbürgt sein Wort. Das eine kann kein Hindernis für das andere sein, weil beides die Schrift bezeugt, und der Widerspruch, der darin für die Vernunft zu liegen scheint, darf uns nicht im mindesten abhalten, der Schrift Recht zu geben (30, 47 ff. 75)[1]). In der That liege auch kein wirklicher Widerspruch darin. Denn die Rechte Gottes ist nicht ein sonderlicher Ort im Himmel, auf welchen Christus mit seinem leiblichen menschlichen Dasein beschränkt wäre — eine wahrhaft kindische Vorstellung, wie sie Luther nennt. Er fragt, ob denn Christus dort auf einem güldenen Stuhle sitze, ob er spazieren gehe, mit den Engeln musiciere, was er überhaupt dortselbst vornehme. Die Rechte Gottes ist vielmehr Gottes allmächtige Gewalt, welche zugleich nirgends sein kann und doch an allen Orten sein muß", d. h., welche göttlich-allgegenwärtig ist. „Nirgend kann sie an einigem Ort sein (spreche ich), denn wo sie

1) Vgl. Bek. v. Abendmahl 30, 200. 224 f. Auf diesen Grund kommt Luther immer wieder zurück. Wer ihm darin nicht beistimmt, mit dem kann er nicht weiter streiten: „Wer Gottes Worten nicht will glauben, der darf von mir nichts weiter fordern. — Summa Summarum, daß jene viel sagen: es reime sich nicht, darum sei es also, wollen wir ebenso umwenden und das Widerspiel sagen: Gottes Wort ist wahr; darum muß dein Dünkel falsch sein".

irgend an etlichem Ort wäre, müßte sie daselbst begreiflich und beschlossen sein, wie alle dasjenige, so an einem Ort ist, muß an demselbigen Ort beschlossen und abgemessen sein, also daß es dieweil an keinem andern Ort sein kann. Die göttliche Gewalt aber mag und kann nicht also beschlossen und abgemessen sein. Denn sie ist unbegreiflich und unmäßlich, außer und über alles, das da ist und sein kann. Wiederumb, muß sie an allen Orten wesentlich und gegenwärtig sein, auch in dem geringesten Baumblatt. Ursach ist die: denn Gott ists, der alle Ding schafft, wirkt und enthält, durch seine allmächtige Gewalt und rechte Hand, wie unser Glaube bekennet. . . . Soll ers aber schaffen und erhalten, so muß er daselbst sein, und seine Kreatur sowohl im Allerinwendigsten als im Allerauswendigsten machen und erhalten. Darumb muß er ja in einer jeglichen Kreatur in ihrem Allerinwendigsten und Auswendigsten, umb und umb durch und durch, unten und oben, vorn und hinten, selbst da sein, daß nicht Gegenwärtigers noch Innerlichers sein kann in allen Kreaturen, denn Gott selbst mit seiner Gewalt" (30, 58. 61. 64). — Ist nun Christus zur Rechten Gottes, so ist er eo ipso allmächtig und allenthalben gegenwärtig, und zwar beides auch als Mensch; denn gerade als Mensch ist er zur Rechten Gottes erhöht, participiert also als Mensch an der göttlichen Seins- und Wirkungsweise, welche mit jenem Sitzen zur Rechten bezeichnet wird, und kann demnach nicht nur im Abendmahl seinem Leibe nach zugegen sein, sondern ist es an allen Orten, im Himmel und auf Erden, so gewiß die Rechte Gottes allenthalben ist, im Herzen des Gläubigen, in und über allen Kreaturen. „Glaubest du, daß er sitzt zur Rechten Gottes und herrschet, so ist dein Herz im Himmel, nicht im Schein und Traum, sondern wahrhaftig. Er braucht nicht hinauf- und herabzufahren vom Himmel durch die Luft, er braucht sich nicht herabziehen zu lassen ins Brot, sondern ist um uns und in uns an allen Orten, hat alle Ding vor Augen, ist uns näher denn keine Kreatur der andern" (30, 62. 65. 67. Bek. vom Abendm. 30, S. 206). — Wie das zugehe, ist uns nicht zu wissen, wir sollens gläuben, weil es die Schrift und Artikel des Glaubens so gewaltig bestätigen.

Diesen Ausführungen Luthers geht nun eine ebenso entschiedene Verwerfung der zwinglischen Alloosis zur Seite. Sie ist um jeden Preis abzuwehren. Denn einmal zerreißt sie die Einheit der Person; „wo die Alloosis soll bestehen, wie sie Zwingel

führet, so wird Christus zwo Personen sein müssen, eine göttliche und eine menschliche, weil er die Sprüche vom Leiden allein auf die menschliche Natur zeucht und aller Dinge von der Gottheit wendet; denn wo die Werke zerteilet und gesondert werden, da muß auch die Person zertrennet werden, weil alle Werk oder Leiden nicht den Naturen, sondern den Personen zugeeignet werden; denn die Person ists, die alles thut und leidet, eins nach dieser Natur, das andere nach jener Natur" (30, 206). (S. das Weitere unten.) Ferner zerstört sie durch die ihr inhärierende Annahme, daß nur die Menschheit gelitten habe, die ganze Bedeutung des Erlösungswerkes: „Dahin führt ihn (den Zwingli) sein Dünkel und die verdammte Alloosis, daß er die Person Christi zertrennet, und läßt uns keinen andern Christum bleiben, denn einen lautern Menschen, der für uns gestorben und uns erlöset habe. Welches christlich Herz kann doch solchs hören oder leiden? Ist doch damit der ganze christliche Glaube vernichtet und aller Welt Seligkeit allerdinge weggenommen und verdammt. Denn wer allein durch Menschheit erlöset ist, der ist freilich noch nicht erlöset, wird auch nimmermehr erlöset" (225). „Hüt dich, hüt dich, sag ich, für der Alloosi, sie ist des Teufels Larven; denn sie richtet zuletzt einen solchen Christum zu, nach dem ich nicht gern wollt ein Christ sein". Daß sie die ganze schriftgemäße Abendmahlslehre zerstört, ist ohnehin klar. „Summa, es ist unsäglich, was der Teufel mit der Alloosi sucht" (203). Sie ist eine Erdichtung der alten Wettermacherin Frau Vernunft, eine Häresie, welche die schriftgemäße Christologie zerstört (203. 225). — Man sieht, Luther hat bereits die ganze weit über die Abendmahlslehre hinausreichende Bedeutung des Gegensatzes, um den es sich hier handelte, vollständig durchschaut.

Was wir bisher darüber mitteilten, war zumeist im Blick auf den zur Rechten Gottes erhöheten Gottmenschen geredet. Aber Luther ging von da aus — fast unvermerkt — auf den noch im Fleische lebenden Christus über und übertrug, was er von jenem ausgesagt hatte, ohne weiters auf diesen, ganz abgesehen von dem Unterschied der Stände, wie denn umgewandt diese Nichtunterscheidung sich auch schon durch das Obige hindurchzieht. So gestaltete sich seine vollständig ausgeführte Christologie [1]).

1) So besonders in dem großen Bekenntnis, wo er den Ausgangspunkt in der Menschwerdung nimmt.

Ihre Tendenz ist der volle Begriff eines Gott-Menschen. Ihr Grundgedanke, daß in der Person Christi Gottheit und Menschheit, beide in ihrer Totalität und Realität, nicht nur beisammen, nicht nur irgendwie vereinigt sind, sondern zur Einheit Einer Persönlichkeit (im vollsten Sinn des Wortes) zusammengegangen sind, dergestalt, daß es ein und dasselbe Ich ist, welches Gotte und dem Menschen eignet, ein gottmenschliches Centrum, von welchem alle Radien der geistleiblichen Selbstbethätigung ausgehen und wohin sie zurückgehen. Wir würden das etwa so ausdrücken: Ein gottmenschliches Subjekt, in welchem das Ich des göttlichen Logos und das Ich des Menschensohnes sich identificiert haben. Und dieses Verhältnis (unio hypostatica) ist unmittelbar mit der Menschwerdung gesetzt.

Luther nun drückt sich freilich nicht so aus, aber er ringt mit der Sprache nach dem Ausdruck für denselben Gedanken, er dringt darauf, „daß das Wort ein rechter natürlicher Mensch geworden, daß der Mensch Jesus rechter und wahrhaftiger Gott sei", was er dann näher in die beiden Sätze faßt: einmal: Christi Menschheit ist mit Gott Eine Person geworden und also ganz und gar in Gott gezogen über alle Kreatur, und das andere Mal: „Gott ist ganz und gar Mensch nach der Einen Person, nämlich des Sohnes" (25, 310. 30, 222). Wie ernstlich es mit diesem Menschwerden gemeint sei, sieht man insbesondere daraus, daß Luther Gott in Christo menschlicher Weise ein Wesen haben läßt (25, 314), daß er wiederholt erklärt, durch die Menschwerdung „werde der unsterbliche Gott dasjenige, so sterben, leiden und alle menschlichen Idiomata haben muß" (25, 312), und zu Joh. 1, 14: „Das Wort ward Fleisch, das ist: der Sohn Gottes ist ein menschlicher Sohn worden, des Vaters ewiger Sohn ist ein zeitlicher, der unanfänglich ein anfänglicher Sohn worden. Dieses sollt du aber also verstehen, daß du nicht zween Söhne aus Gottes und Marien Sohn machest . . . . sondern Einer muß sein. Er hat wohl zweierlei Geburt, eine in Ewigkeit vom Vater, die andere zeitlich von der Jungfrauen und ist doch nur der einige Sohn, der vom Vater in Ewigkeit und von Maria zeitlich geboren ist" (46, 32. 33), und ein ander Mal: „Wir haben einen gewissen Herrn, den wir ergreifen können, — und der aus einem unendlichen Gott ist ein endlicher und beschließlicher Mensch worden" (47, 182). Gottheit

und Menschheit sind also in Christo Eine Person, Ein Subject, „Ein Wesen", daher man sagen kann, dieser Mensch ist Gott, Gott ist dieser Mensch" (30, 294. 46, 41. 42). Und eben darin besteht der specifische Unterschied Christi: „In Christo ist etwas Anderes, Höheres und Größeres vor allen andern Kreaturen. Denn in ihm ist Gott nicht allein gegenwärtig und wesentlich, wie in allen andern, sondern wohnet auch leibhaftig in ihm, also, daß eine Person ist, Mensch und Gott. Und wiewohl ich kann sagen von allen Kreaturen: da ist Gott, oder Gott ist in dem, so kann ich doch nicht sagen: das ist Gott selbst. Aber von Christo sagt der Glaube nicht allein, daß Gott in ihm ist, sondern also: Christus ist Gott selbst. Und wer einen Menschen erwürget, mag wohl heißen ein Mörder des Dings, das Gottes ist und da Gott innen ist. Aber wer Christum erwürget, der hat Gottes Sohn, Gott und den Herrn der Herrlichkeit selbst erwürget. Daß nun Gott nicht allein in ihm ist, sondern auch in ihm wohnet, also daß Gott und Mensch eine Person wird: das ist das hohe Werk und Wunder Gottes, das alle Vernunft zu Narren macht, und der Glaube allein halten muß, sonst ists verloren" (30, 63). — Man kann sich nicht signifikanter ausdrücken, als es hier Luther thut.

Mit diesem Vollbegriff der persönlichen Einheit ist ihm nun auch die Unzertrennlichkeit, die Wechseldurchdringung oder Mitteilung und die Gemeinschaft der Lebensthätigkeit beider Naturen in der Person gegeben. Sie müssen sich beide in jedem Momente, und zwar in ihrer Totalität, unmittelbar gegenwärtig sein, beide in jedem Lebensakte sich vollständig durchdringen: wo nicht, so fallen sie immer wieder in zwei Personen auseinander: „Wo Gott ist, sagt Luther, da ist auch der Mensch, was Gott thut, das thut auch der Mensch, und was der Mensch thut und leidet, das thut und leidet Gott". Ich kann daher, wenn ich Jesum in seinem geschichtlichen Leben ansehe, sagen: „Wohlan, da gehet Christus auf Erden und ist die ganze Gottheit persönlich wesentlich in ihm auf Erden", aber auch: „des Menschensohn ist im Himmel, auf Erden und auch im Himmel" (30, 62. 67; 46, 332. 333). Ich kann von dem Sohne Marias sagen: Gott wird geboren, Gott liegt in der Krippe, Gott wird gekreuzigt, leidet und stirbt. Aber auch: dieser Mensch ist über alle Dinge, hat und regiert alle Dinge, ist allmächtig, allgegenwärtig wie Gott. Beide, diese Unzertrennlichkeit der Existenz und diese

Einheit der Thätigkeiten, sind die gleichnotwendigen Folgen der unio hypostatica. In zahlreichen lehrhaften Stellen spricht sie Luther aus. Die Unzertrennlichkeit am genialsten in den berühmten Worten des großen Bekenntnisses 30, 211: „Hie mußt du stehen und sagen: Christus nach der Gottheit, wo er ist, da ist er eine natürliche göttliche Person, und ist auch natürlich und persönlich daselbst, wie da wohl beweiset sein Empfängnis in Mutterleibe. Denn sollt er Gottes Sohn sein, so mußt er natürlich und persönlich in Mutterleibe sein und Mensch werden. Ist er nu natürlich und persönlich wo er ist, so muß er daselbst auch Mensch sein. Denn es sind nicht zwo zertrennete Personen, sondern ein einige Person. Wo sie ist, da ist sie die einige unzertrennete Person. Und wo du kannst sagen: hie ist Gott, da mußt du auch sagen: so ist Christus der Mensch auch da. Und wo du einen Ort zeigen würdest, da Gott wäre und nicht der Mensch, so wäre die Person schon zertrennet, weil ich alsdenn mit der Wahrheit könnte sagen: Hie ist Gott, der nicht Mensch ist, und noch nie Mensch ward. Mir aber des Gottes nicht! denn hieraus wollte folgen, daß Raum und Stätte die zwo Naturen von einander sonderten und die Person zertrenneten, so doch der Tod und alle Teufel sie nicht könnten trennen noch von einander reißen. Und es sollt mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelnen Ort zugleich eine göttliche und menschliche Person wäre, und an allen andern Orten müßte er alleine ein bloßer abgesonderter Gott und göttliche Person sein, ohne Menschheit. Nein Geselle wo du mir Gott hinsetzest, da mußt du mir die Menschheit mit hinsetzen: sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen, es ist Eine Person worden, und scheidet die Menschheit nicht so von sich, wie Meister Hans seinen Rock auszeucht und von sich legt, wenn er schlafen gehet". Von der Einheit der Thätigkeiten aber heißt es in der Schrift von den Concilien gegen den nestorischen Irrtum: „Wenn ich also predigte: Jesus, Zimmermann zu Nazareth (denn so nennen ihn die Evangelien, Filium Fabri), gehet dort auf der Gassen, und holet seiner Mutter ein Krüglin Wasser und ein Pfennig wert Brots, daß er mit seiner Mutter esse und trinke; und derselb Jesus Zimmermann (Matth. 13, 55. Marc. 6, 3) ist der rechtige wahrhaftige Gott in einer Person: solchs gibt mir Nestorius zu und sagt, es sei recht. Wenn ich aber also sage, dort gehet Gott auf der Gassen, holet Wasser und Brot, daß er mit

seiner Mutter esse und trinke: diese Rede gestehet mir Nestorius nicht zu, sondern spricht: Wasser holen, Brot käufen, Mutter haben, mit ihr essen und trinken, das sind idiomata, Eigenschaften menschlicher und nicht göttlicher Natur. Also, wenn ich sage: Jesus Zimmermann ist von den Juden gekreuzigt, und derselb Jesus ist der rechte Gott, solchs gibt mir Nestorius zu, es sei recht. Sage ich aber: Gott ist von den Juden gekreuzigt, so spricht er Nein. Denn Kreuz, Leiden und Sterben ist nicht göttlicher, sondern menschlicher Natur idioma oder Eigenschaft", 25, 310. Vgl. 46, 45; 47, 176. Aber eben hier liegt der Irrtum. Denn freilich in abstracto gedacht kann die göttliche Natur nicht leiden und sterben, aber um der persönlichen Vereinigung willen wird alles, so der menschlichen Natur in Christo eignet, auch communiciert und gegeben der göttlichen, also daß recht und wahrhaftig gesagt wird: Gott wird geboren, liegt in der Krippen, leidet, stirbt u. s. w. (s. unten).

Zur Bezeichnung dieses Verhältnisses brauchte Luther früher den Ausdruck praedicatio identica, später den herkömmlichen communicatio idiomatum, womit er an die altkirchliche Christologie anknüpft. Aber er braucht ihn so, daß er vollen Ernst damit macht[1]). Denn auch mit den Idiomen der göttlichen und menschlichen Natur, welche an sich allerdings unvereinbar scheinen, verhält es sich nicht so, als ob die Person Christi nur der gemeinsame Ort für sie wäre, worin sie beisammen sind, sondern die in ihr persönlich geeinten Naturen teilen sich und damit ihre (ihnen inhärierenden) Eigenschaften an einander mit, und zwar ist diese Mitteilung eine reale und gegenseitige: „Die göttliche Natur gibt der menschlichen ihre Eigenschaft und hinwieder die Menschheit auch der göttlichen Natur" (30, 204; 47, 177). Jene einseitige Beschränkung, wie wir sie bei den spätern

1) WW. 25, 309: Idioma heißt was einer Natur anhangt oder ihr Eigenschaft ist, als sterben, leiden, weinen, reden, lachen, essen, trinken, schlafen, trauern, freuen, geboren werden, Mutter haben, Brüste saugen, gehen, stehen, ärbeiten, sitzen, liegen und was des mehr ist, heißen idiomata naturae humanae, d. i. Eigenschaft, die einem Menschen von Natur anhangen, als die er thun oder leiden kann, auch wohl muß, denn idioma griechisch, proprium latine, ist Ein Ding. Laßts uns dieweil ein Eigenschaft heißen. Widerumb idioma deitatis, göttlicher Natur Eigenschaft ist, daß sie unsterblich, allmächtig, unendlich, nicht geborn, nicht isset, trinkt, schläft, stehet, gehet, trauret, weinet.

protestantischen Dogmatikern finden, liegt Luther fern. Man vergleiche zum Beispiel mit den angeführten Stellen Bd. 25, 312: „Wir Christen müssen die idiomata der zwo Naturn in Christo der Person gleich und alle zueignen, als, Christus ist Gott und Mensch in einer Person. Darumb, was von ihm geredet wird als Menschen, das muß man von Gott auch reden, nämlich, Christus ist gestorben, und Christus ist Gott, drumb ist Gott gestorben; nicht der abgesonderte Gott, sondern der vereinigte Gott mit der Menschheit. Denn vom abgesonderten Gott ist beides falsch, nämlich daß Christus Gott sei, und Gott gestorben sei. Beides ists falsch. Denn da ist Gott nicht Mensch. Dünkts aber Nestorium wunderlich sein, daß Gott stirbt, sollt er denken, daß ja so wunderlich ist, daß Gott Mensch wird. Denn damit wird der unsterbliche Gott dasjenige, so sterben, leiden, und alle menschliche idiomata haben muß. Was wäre sonst derselb Mensch, mit dem sich Gott persönlich vereinigt, wenn er nicht rechte menschliche idiomata haben sollt? Es müßte ein Gespenst sein, wie die Manichäer zuvor hatten gelehrt. Widerumb, was man von Gott redet, muß auch dem Menschen zugemessen werden. Nämlich, Gott hat die Welt geschaffen, und ist allmächtig: der Mensch Christus ist Gott, darumb hat der Mensch Christus die Welt geschaffen, und ist allmächtig. Ursache ist, denn es ist Eine Person worden aus Gott und Mensch, darumb führt die Person beider Natur idiomata“ [1]).

Gerade in diesem Zusammenhang dringt Luther aufs stärkste darauf, daß die Gottheit in Christo mitgelitten habe, daß man sagen könne und solle: „Gottes Leiden, Gottes Tod“, ohne jedoch Sinn und Möglichkeit dieses Satzes, dessen Anstößigkeit für das Denken er vollständig anerkennt, näher zu erklären [2]). Er ist ihm eine unabweisbare Consequenz seiner Personeinheit und ein Postulat des Glaubens an die Erlösung.

Wie dieser einzelne Punkt, so hat für Luther die ganze bisher dargelegte Christologie die tiefste praktische Bedeutung. Es

---

1) Vgl. Bd. 25, 318. 319. Bd. 35, 92. Bd. 46, 364—366. Bd. 47, 176. 177. Bd. 49, 137.

2) Vgl. mit den angef. Stellen den Brief Luthers v. J. 1541, de Wette Bd. VI (v. Seidemann), Antwort auf die Frage: an recte ac vere dicatur, quod Christus mortuus sit secundum divinitatem, die Tischreden und die weiteren Nachweise bei Köstlin, Luthers Theologie II, 171 ff. 397.

handelt sich ihm jetzt nicht mehr blos um die Gegenwart Christi im heil. Mahle, sondern um die durch Christi Tod geschehene Erlösung von Sünde und Tod, und um die durch ihn vermittelte stetige Gnadengegenwart bei den Erlösten. In ersterer Hinsicht sagt er (von den Conciliis und Kirchen): „Wir Christen müssen das wissen, wo Gott nicht mit in der Wage ist und das Gewichte gibt, so sinken wir mit unser Schüssel (Wagschale) zu Grunde. Das meine ich also: wo es nicht sollt heißen: Gott ist für uns gestorben, sondern allein ein Mensch, so sind wir verloren: aber wenn Gottes Tod und Gott gestorben in der Wageschüssel liegt, so sinkt er unter und wir fahren empor als eine leichte, ledige Schüssel. Aber er kann auch wohl wieder emporfahren oder aus seiner Schüssel springen. Er könnte aber nicht in die Schüssel sitzen, er müßt uns gleich ein Mensch werden, daß es heißen könnte: Gott gestorben, Gottes Marter, Gottes Blut, Gottes Tod. Denn Gott in seiner Natur kann nicht sterben; aber nu Gott und Mensch vereinigt ist in Einer Person, so heißts recht: Gottes Tod, wenn der Mensch stirbt, der mit Gott Ein Ding oder Eine Person ist, 25, 312 f.; 15, 146. Vgl. im großen Bekenntnis vom Abendmahl 30, 203, „wenn ich das gläube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilandes“. Im Hinblick auf die Eine Person predigt er über Matth. 22, 34: „Darum folgt gewaltig, daß Christus wahrer Mensch und wahrer Gott sei. Und das will der Text haben und zwingets. Denn soll er Davids Sohn sein, so muß er ein rechter, wahrer Mensch sein. Herwiederum soll er so hoch sitzen als Gott selbst, daß nichts weder im Himmel noch auf Erden ist, das nicht unter ihm sei, so muß er wahrer Gott sein. Da ist in einander Gott und Mensch. Und dieweil er Mensch ist, gehöret er uns an, daß wir sein uns annehmen als des, der in unserm Geschlecht ist, unser Fleisch und Blut hat. Also auch, weil er Gott ist, ist er unser Mittler und Versöhner vor Gott. Das ist denn der rechte Christus, daß er dort unsers Herrn Gottes mächtig ist, denn er ist auch Gott und wir hier sein mächtig sein, darum daß er unser Blut und Fleisch ist. Nun, daß er Gott ist, das mag er droben bei sich behalten, darum aber ist er Mensch, daß er uns alles gebe und mitteile“. (Kirchenpostille 18, 225). „Darum wir es für einen schädlichen Irrtum halten, daß Christo solche Majestät entzogen, dadurch den Christen ihr höchster Trost

genommen wird, den sie von der Gegenwärtigkeit ihres Hauptes und Königs haben, der ihnen versprochen hat, daß nicht allein seine bloße Gottheit bei ihnen sein werde, welche gegen uns arme Sünder wie ein verzehrendes Feuer gegen dürre Stoppeln ist, sondern Er, Er der Mensch, der mit ihnen geredet hat, der alle Trübsal in seiner angenommen menschlichen Natur versucht hat, der auch dahero mit uns, als mit Menschen und seinen Brüdern, ein Mitleiden haben kann, der wolle bei uns sein in all unsern Nöthen, nach der Natur, nach welcher er unser Bruder ist und wir Fleisch von seinem Fleische sind".

So viel über die Grundzüge der Christologie Luthers.

Er hält sie constant fest, auch gegenüber den fortwährenden Instanzen Zwinglis, der dadurch Gottes Ehre beeinträchtigt glaubte. „Das ist unsers Herrn Gottes Ehre, daß er sich so tief herunterläßt", erwidert er, er hält ihm den Grundsatz entgegen: finitum capax est infiniti. Wolle man den nicht zugeben, so könne überhaupt von einer Menschwerdung nicht die Rede sein.

Vergleichen wir sie mit der altkirchlichen, so bildet sie unverkennbar einen bedeutenden Fortschritt. Die alte Kirche hatte ihre christologische Arbeit mit dem Chalcedonense abgeschlossen. Zwei vollständige Naturen, zusammengehend in Eine Hypostase, unvermischt und ungetrennt, war das wohlerwogene Resultat. Aber das gegenseitige Verhältnis der Naturen innerhalb der Einen Hypostase war damit noch nicht genau bestimmt. Beide deckten und durchdrangen sich noch nicht vollständig. Ein gewisser Dualismus bedrohte noch immer die Einheit. Überhaupt präponderierte das Göttliche noch zu einseitig über dem Menschlichen. Dies fühlte man auch damals wohl. Daher die bedeutsamen Versuche eines Cyrill, eines Joh. v. Damaskus, die Einheit zu vertiefen. Nur daß diese Versuche nicht durchgreifend genug waren[1]). Im Mittelalter hatte die Scholastik zu gunsten der Gegenwart Christi im Abendmahle auf künstliche Weise weiter zu kommen gesucht, ohne jedoch im allgemeinen über die Vorstellung eines räumlichen extensum des im Himmel befindlichen Leibes Christi hinaus zu gelangen. Eben hier setzt nun Luther ein, indem er die Menschheit Christi, tiefer als es bisher geschehen war, in die Gottheit hineinbildete und beide in eine reale, gegenseitige, persönliche Lebenseinheit, in die Einheit

1) S. dieses Werkes Bd. I, S. 350. 386 ff.

Eines Ich zusammengehen ließ. Es ist das in der That ein kühner Schritt, wodurch nun auch die menschliche Seite Christi erst zu ihrem vollen Rechte kommt, und diesen Fortschritt gerade in dieser Richtung gemacht zu haben, ist sich Luther selbst klar bewußt. Die Schwärmer und Zwingli, sagt er einmal, trennen die Gottheit von der Menschheit in Christo und lehren allein auf Gott sehen, nicht auf die Menschheit. „Ich aber glaube also an den Sohn Gottes, daß ich ihn nicht reiße von dem Sohn, so von Maria geboren ist. Mein Glaube haftet nicht allein an Gottes Sohn oder an der Gottheit, sondern auch an dem, der da heißt von Maria geboren und ist derselbige. Ich will von keinem Sohn Gottes wissen, er heiße denn auch geboren von der Jungfrauen Maria, der gelitten hab, daß der Sohn Gottes eingewickelt sei in die Menschheit und Eine Person sei, daß ichs nicht von einander solle trennen und sagen, die Menschheit sei kein nütze, sondern allein die Gottheit. — Viel Lehrer haben also gelehret, und ich bin vor Zeiten auch ein solcher Doctor gewesen, daß ich hab die Menschheit ausgeschlossen und es dafür gehalten hab, ich thäte wohl, wenn ich Christi Gottheit und Menschheit von einander scheidete. Das haben vor Zeiten die höhesten Theologi gethan, daß sie von der Menschheit Christi geflogen sind zu der Gottheit, und sich allein an dieselbige gehänget, und gedachten, man müßte die Menschheit Christi nicht kennen. Aber man muß so steigen zu der Gottheit Christi und daran sich halten, daß man die Menschheit Christi nicht verlasse, und zur Gottheit Christi allein komme. Sonst fallen wir von der Leitern herab in aller Teufel Namen. Darumb nicht also; du sollt von keinem Gott noch Sohn Gottes etwas wissen, es sei denn der, so da heiße, geboren aus der Jungfrauen Marien, und der da sei Mensch worden; wie der christliche Glaube davon redet. — Und so jemand ihn scheiden will von Gottes Sohne, und eine Wand machen zwischen Gottes Sohne, und dem Sohne von Maria der Jungfrau geboren, so nimm einen solchen Prediger nicht auf, und höre ihn nicht; sondern sage: Ich weiß von keinem Gott oder Gottes Sohne, denn da der christliche Glaube sagt: Ich gläube an Jesum Christum". (Bd. 47, 361. 362, vom J. 1537—39). So klar ist er sich der Stelle bewußt, die er mit seiner Christologie einnimmt.

d) Aber eben hiemit erwuchs ihm eine große Schwierigkeit. Herkommend von den Verhandlungen über das heilige Mahl hat Luther eine höhere, freiere, illokale Existenzweise zunächst des er=

höheten Christus gelehrt. Vermöge ihrer könne er auch dem Leibe nach da sein wo ers in seinem Wort verheißen hat. Diese Existenzweise trägt er nun, ohne den Unterschied der Stände näher zu berücksichtigen, über auch auf den noch im Stande der irdisch-menschlichen Beschränktheit, im natürlichen Leben stehenden Christus. Er gründet es auf die unio hypostatica. Von hier an also soll ihm jene freie Weltgegenwärtigkeit und Allmächtigkeit eignen. Und zwar, wie es Luther constant behauptet, ohne daß dadurch die leiblich natürliche Beschränkung des Leibes Christi aufgehoben, oder die Wahrheit der geschichtlichen Heilsthatsachen, des Todes, der Auferstehung, der Himmelfahrt alteriert werde. Er bleibt dabei, „daß Christus auf Erden leiblich ging, daß er Raum nahm und gab nach seiner Größe, wie er auch nach der Auferstehung thut, daß sein Leib endlich sei". Da liegt denn die Schwierigkeit, von der wir sagten. Sie ist eine zwiefache: einmal eine solche Existenzweise der menschlichen Natur vorstellig zu machen, und sodann sie mit dem behaupteten Fortbestand der irdisch-menschlichen zu vereinbaren, oder vielmehr sie gegen die von daher sich erhebenden Instanzen zu verteidigen. Denn sofort hatten Zwingli, Oekolampad u. a. Schweizer den Einwand erhoben: durch diese Lehre werde die Gottheit in die Menschheit eingefaßt und verändert, die Menschheit über die natürliche Grenze ausgedehnt, daß sie also weit und unendlich sei, wie die Gottheit, damit aber geradezu in ihrer Eigentümlichkeit aufgehoben oder in die unendliche Gottheit verwandelt. Ein unendlicher, ein allgegenwärtiger Leib sei ein Widerspruch, eine Unmöglichkeit, ein Unding, weil der Natur des Leibes schlechthin zuwider. Die Vorstellung, daß Christus, während er leiblich auf Erden wandelte, zugleich dem Leibe nach im Himmel sei, vernichte die Wahrheit seines ganzen irdisch-menschlichen Lebens. Es sind dies dieselben Bedenken, die man auch späterhin fortwährend wiederholt hat. Diese Bedenken abzuweisen machte nun Luther (im großen Bekenntnis 30, 207 f.) die größten Anstrengungen. Er erneuert da den Versuch der Scholastiker, die Kluft, die das Mittelalter noch gelassen, zu durchbrechen. Er erinnert an die Lehre Occams[1]), daß

1) Rettberg, Studien und Kritiken, 1839, Heft 1, S. 69 ff. hat mit Recht auf diesen Zusammenhang verwiesen. Aber er übertreibt die Abhängigkeit Luthers von Occam. Von diesem rührt freilich die im Text angeführte Einteilung der räumlichen Existenzweise her. Aber weder hat Occam es zu

es mehrfache Weisen gebe, an einem Orte zu sein, localiter, definitive, repletive. Localiter oder circumscriptive, begreiflich, ist ein Ding an einem Orte, „wenn die Stätt und Körper drinnen sich mit einander eben reimen, treffen und messen", gleich wie im Fasse der Wein nicht mehr Raum einnimmt, noch das Faß Raum gibt, denn so viel des Weines ist. Definitive, unbegreiflich, „wenn das Ding oder Körper nicht greiflich an einem Orte ist, und sich nicht abmisset nach dem Raum des Orts, da es ist, sondern kann etwa viel Raums, etwa wenig Raums einnehmen". So kann ein Engel oder Geist in einem ganzen Hause oder auch in einer Nußschale sein. So staken in dem Besessenen Mark. 5 eine ganze Legion, also an sechstausend Teufel. „Ein Ding ist an Örtern repletive, übernatürlich, d. i., wenn etwas zugleich ganz und gar an allen Orten ist, alle Orte füllet und doch von keinem Orte abgemessen und begriffen wird, nach dem Raum des Ortes, da es ist." Diese Weise kommt allein Gott zu, Jer. 23, 23 (a. a. O. 209). Luther führt dieses zum Erweis dessen an, daß es noch mehr räumliche Existenzweisen gebe als die Schwärmer annehmen, welche die Gegenwart des Leibes Christi immer nur in der ersten Weise auffassen, als säße Christus im Himmel wie ein Storch in seinem Nest auf dem Baum. Diese erste hatte Christus auf Erden, da er Raum nahm und gab nach seiner Größe. Die **zweite** hat er gebraucht, da er aus verschlossenem Grabe fuhr und durch verschlossene Thüren kam und im Brot und Wein im **Abendmahle**. Die **dritte** übernatürliche himmlische Weise kommt Christo zu, da er mit Gott Eine Person ist (209. 216. 278). Auf sie kommt es hier an. — Das ist

---

dem Gedanken der Ubiquität des Leibes Christi gebracht, noch liegt der Nerv von Luthers Nachweisungen in den von Occam entlehnten Begriffen des definitiven und repletiven Seins. Dieselben haben für Luther nur den Wert von Hilfsgedanken zum Nachweise der Denkbarkeit der ihm an sich feststehenden Ubiquität. Zu dieser wurde er von seinem lebendigen Bewußtsein von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo geführt. Die scholastischen Gedanken über die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl haben allerdings die Bedeutung einer Vorbereitung für Luthers Christologie (vgl. oben S. 235 ff.), selbst bringen sie es nicht über die räumliche Existenz Christi im Himmel und hierin reichen Zwingli und Calvin nicht über ihren Gesichtskreis hinaus. Im übrigen sei noch an die Christologie des Gerhoch von Reichersberg erinnert, die einen ähnlichen Ausgangspunkt wie die Luthers aufweist, s. S. 109 ff. bes. S. 111 Anm. 2.

jene göttliche Seinsweise, deren auch schon die früheren Schriften gedenken (29, 337; 30, 58—60)[1]). Es ist eine Gegenwart, vermöge deren man nicht nur sagen kann, daß Gott allen Dingen gegenwärtig sei, sondern auch, daß sie ihm gegenwärtig sind (210. 216). An dieser göttlichen Seinsweise hat nun auch die menschliche Natur Christi vermöge der persönlichen Einheit mit der Gottheit Teil (211). „Wollen wir Christen sein und recht von Christo denken und reden, so müssen wir ja also von ihm denken, daß die Gottheit sei außer und über allen Kreaturen. Zum andern müssen wir denken, daß die Menschheit, wiewohl sie auch eine Kreatur ist, aber weil sie alleine und sonst keine also an Gott klebt, daß sie eine Person mit der Gottheit ist, so muß sie auch höher, über und außer allen Kreaturen sein, doch unter Gott alleine. . . . Hie kommen wir nu mit Christo außer allen Kreaturen beide nach der Menschheit und Gottheit, da sind wir in einem andern Lande mit der Menschheit, denn da sie auf Erden ging, nämlich außer und über allen Kreaturen, blos in der Gottheit" (223). — Die natürliche Beschränktheit, die räumliche Umschriebenheit des Leibes wird dadurch keineswegs aufgehoben, es wird keine lokale Ausdehnung, keine materielle Expansion der Menschheit gelehrt, so

1) Die zweite hat ihre Bedeutung speciell für die Gegenwart Christi im Abendmahl. Sie soll zeigen, daß er auch wenn er wie die Gegner wollen, im Himmel an einem sonderlichen Ort wäre, dennoch seinem Leibe nach auch im Sakrament zugegen sein könnte (220). Hieher gehören die Gleichnisse aus der Natur, die da zeigen, daß ein und dasselbe in vielem sein könne: die Gleichnisse vom Krystall, von der Sonne, die sich im Wasser spiegelt, von der Stimme, dem Auge u. s. w. Die eine Stimme bringt zugleich in tausend Ohren und jedes Ohr hat nicht ein Stück der Stimme, sondern faßt sie ganz; „wenn ein Spiegel in tausend Stücke gebrochen würde, dennoch bliebe in eim iglichen Stücke dasselbige ganze Bilde, das zuvor im ganzen Spiegel allein erschien. Hie ist ein einiges Antlitz, das dafür stehet und drein siehet und ist doch in allen Stücken gleich dasselbige Antlitz ganz und völlig in einem Augenblicke", 218 ff. vgl. 273. Übrigens denkt auch hiebei Luther nicht an eine durch die Auferstehung erst ermöglichte Beschaffenheit des Leibes Christi; denn zwar wird diese Weise zu sein den Heiligen künftig zu Teil werden, aber Christus konnte sie seinem Leibe geben, sobald er wollte. „Er hat sie gebraucht da er aus verschlossenem Grabe fuhr und durch verschlossene Thür kam und im Brot und Wein im Abendmahl, und, wie man gläubt, da er von seiner Mutter geboren ward" u. s. w. S. 215. 216. 229.

wenig als eine Einschränkung (Umzäunung) der Gottheit durch die Menschheit. Denn diese Seinsweise ist eben eine illokale, welche gerade deshalb die lokale nicht alteriert. Man muß sich nur nicht so „grobe, fette, dicke Gedanken" darüber machen, wie die Gegner thun, man darf sie nur nicht so denken, wie „Stroh einen Sack erfüllt", sondern gotteswürdig, übernatürlich, obwohl immer real. Denn kann Christus schon nach der zweiten Weise frei-gegenwärtig sein, „wie vielmehr wird er nach dieser hohen dritten Weise in allen Kreaturen wunderlicher sein, daß sie ihn nicht messen, noch begreifen, sondern vielmehr, daß er sie vor sich hat gegenwärtig, misset und begreift? Denn du mußt dies Wesen Christi, so er mit Gott Eine Person ist, gar weit, weit außer den Kreaturen setzen, so weit als Gott draußen ist; wiederumb so tief und nahe in alle Kreatur setzen, als Gott drinnen ist; denn er ist eine unzertrennete Person mit Gott. Wo Gott ist, da muß er auch sein, oder unser Glaube ist falsch". S. 213. 215–217. 220. 273 ff. Und dies Verhältnis besteht von dem Moment der Conception an, wie fortan, so schon im Mutterleibe, eben weil es durch die Menschwerdung begründet ist. „Gott ist ganz in Christo persönlich, wesentlich im Mutterleib, in der Krippe und am Kreuz, und doch zugleich an allen Enden" 29, 63 f.; 30, 226. 277.

Von dieser Anschauung aus erklärt nun Luther auch die betreffenden Stellen wie Joh. 3, 13 und 1, 18. Wenn es hier heißt, der Menschensohn ist im Himmel, so ist damit eben jenes tief innerliche Sein der Menschheit in Gott gemeint, „denn was in Gott und für Gott ist, das ist im Himmel". Sind doch selbst wir Christen, sofern wir an Christum glauben, obwohl sterblich auf Erden, doch allbereits im Himmel, weil in Gott; wandeln wir doch indem hier unten, zugleich schon droben; ja trägt nicht der Christ auf Erden schon das Himmelreich und die ganze Realität der jenseitigen Welt in sich, weil er in Gott lebt, dessen das alles ist; wie sollte dies nicht in viel höherem Maße von Christo gelten? „Wie wenn ich spräche, daß nicht allein Christus im Himmel war, da er auf Erden ging, sondern auch die Apostel und wir allesammt, so wir auf Erden sterblich sind, sofern wir an Christo gläuben? So aber bezeuge es Paulus Eph. 1, 3. 2, 5. 6. Col. 3, 3. S. Bd. 30, 227. 277. 279.

Es ist also eine zwiefache Seinsweise des Herrn, bei

welcher Luther in der Entwicklung der Christologie anlangt. Die Schwierigkeit, die darin unleugbar liegt, hatte für ihn kein großes Gewicht. Beide Sätze, der von der Beschränktheit und von der Unumschränktheit der menschlichen Natur, waren ihm unveräußerliche Glaubens- und Schriftwahrheiten, und in solchem Fall fragte er nicht viel weiter. Auch finden wir nicht, daß er einen Versuch gemacht hätte, seine früheren so ansprechenden Aussagen über Wachstum und Entwicklung Jesu damit auszugleichen, aber ebensowenig sie zurückzunehmen. Er bleibt einfach dabei stehen, daß Jesus nicht minder wahrer Mensch als wahrer Gott sei. Man hat zwar behauptet, er habe später die Omnipräsenz wieder fallen lassen[1]), aber ich finde nur, daß er seltener darauf zurückkommt, weil er weniger Anlaß dazu hat, und daß er die Ausdehnung derselben über die ganze Welt nicht weiter urgiert, sondern sich auf das praktisch Wichtige beschränkt, auf die Gegenwart der Menschheit Christi in der Kirche, in den Gnadenmitteln, in Wort und Sakrament, in den Herzen der Gläubigen. Die Teilnahme seiner menschlichen Natur an der göttlichen Herrlichkeit und Allmacht, sowie der göttlichen an dem Leiden der menschlichen hat er nach wie vor behauptet[2]).

Überblicken wir noch einmal den ganzen Verlauf der dargelegten Verhandlungen, so können wir Luthers Glaubenskraft, Gedankenarbeit und Kühnheit die vollste Anerkennung nicht versagen. Er läßt sich von den Grundgedanken seiner Christologie mutig vorwärts treiben. Jeder Schritt rückwärts, das ist ihm klar, führt zu den praktisch schlimmsten Consequenzen. Der Dualismus zwischen beiden Naturen, an dem das Dogma bisher gelitten, ist wirklich überwunden. Es ist ein lebendiges religiöses Interesse, das Luther bei der Betonung der Einheitlichkeit der Person und des Werkes Christi leitet. Aber dieses selbe Interesse findet, wie wir sehen, nur an der Realität der göttlichen und menschlichen Natur seine Befriedigung[3]). In der Überwindung des Dualismus der beiden

---

1) So schon Hospinian Conc. disc. p. 172, wogegen Hutter in d. Conc. conc.

2) S. auch Köstlin, Luthers Theologie II, 399 ff.

3) Dieses ist auch festzuhalten gegenüber der lehrreichen Darstellung der Christologie Luthers, die H. Schultz (die Lehre von der Gottheit Christi S. 182—215) gegeben hat. Es ist sehr richtig, wenn derselbe als „Luthers Hauptanliegen in dem Erlösungswerk Christi ein einheitliches göttliches und

Naturen liegt also der dogmatische Fortschritt. — Aber es fragt sich, ob er nun nicht in die menschliche hineingetragen ist? Jedenfalls hat der Gedanke jener zwiefachen Seinsweise besonders in der Anwendung auf den irdischen Lebensstand des Erlösers seine unüberwindlichen Schwierigkeiten. Gerade hierin, in der Nichtunterscheidung der Stände, wird der Mangel seiner Christologie zu suchen sein, der sich hinwiederum aus ihrem Ausgangspunkt vom Abendmahl erklärt[1]).

2) Johann Brenz und Martin Chemnitz.

Das Dogma konnte daher hier noch nicht stehen bleiben, um so weniger, als sich gerade auf den letzten Punkt die fortgesetzten Angriffe der Reformierten und bald auch der Katholiken, insbesondere der Jesuiten, richteten. Es mußte aufs neue in die Bewegung eingehen, um sich vollends durchzuarbeiten, und dabei mußte es sich dann auch herausstellen, ob und wie weit die lutherische Kirche als solche die von ihrem Stifter aufgestellte Form der Christologie sich aneignen werde. Denn zum Symbol war sie zu Lebzeiten desselben noch nicht geworden, obwohl ihre Grundgedanken im Zusammen-

menschliches Werk zu glauben" (S. 196) bezeichnet. Ebenso erkennt Schultz mit Recht an, daß die „Lehre von den zwei Naturen für Luther feststehende Voraussetzung ist" (S. 197). Wenn er aber behauptet, daß Luther diese Lehre zwar der Ansicht nach beibehalten, sie aber der Absicht nach aufgegeben habe, sodaß es sich nicht „um zwei Naturen handelt, sondern um eine doppelte Betrachtungsweise der Einen Persönlichkeit" (S. 201. 198. 210), so kann auf Grund obiger Darstellung dem nicht beigepflichtet werden. Luther hat freilich nicht das theoretische Interesse an der abstrakten Einigung der göttlichen und menschlichen Substanz. An der Einheit der Person liegt ihm alles. Diese Person aber ist menschlich und göttlich zumal. Aber sie ist letzteres nicht blos in dem Sinn, daß sie Gottes Liebe offenbart und den Zweck Gottes in der Welt zu dem ihren macht, sondern in Christo ist Gott wirklich persönlich gegenwärtig, also nicht als einwirkendes Princip, sondern als persönliche göttliche Natur.

1) Man kann dies vielleicht so ausdrücken: die volle Teilnehmung der menschlichen Natur an der göttlichen Herrlichkeit ist zu früh angesetzt. Was er von Christo sagt ist, sofern es auf den Erhöheten bezogen wird, ganz schriftgemäß; sofern auf den Erniedrigten, dem geschichtlichen Lebensbilde, das uns die Evangelien davon geben, incongruent.

hang mit der Lehre vom rechtfertigenden Glauben und vom Abendmahl bereits tief in das Leben der Kirche eingedrungen waren.

Diese Bewegung setzte sich nach Luthers Tod in zwei Richtungen fort, deren eine in die schwäbische, die andere in die sächsische Kirche fällt, und die dann beide in der Concordienformel zur Einheit Eines Bekenntnisses zusammengehen. Die schwäbische Kirche ging voran, an ihrer Spitze der treffliche Joh. Brenz, der treue Mitarbeiter Luthers. Martin Chemnitz, der große Schüler Luthers und Melanchthons ist, wenn auch nicht der alleinige, doch der bedeutendste Vertreter der etwas später in Niedersachsen beginnenden Bewegung.

Beide gehen von dem lutherischen Begriff des Gottmenschen aus: Deus est homo et homo est Deus; totus Deus est homo et totus homo est Deus, und begründen ihn wie Luther von der unio hypostatica aus; beide legen auf die Totalität, Innigkeit und Unzertrennlichkeit der persönlichen Vereinigung das Hauptgewicht, beide lehren die communicatio naturarum und die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften, insbesondere der Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart an die menschliche Natur — und zwar unmittelbar in und mit der Incarnation. Beide wollen das Dogma näher entwickeln, und gehen darin über Luther hinaus, daß sie den Unterschied der Stände mehr als er berücksichtigen und die Schwierigkeit, welche aus seiner Anschauung erwächst, zu lösen versuchen; beide aber weichen in der Art, wie sie dies thun, selbst wieder von einander ab.

Johann Brenz hatte es mit den erneuerten Angriffen der reformierten Theologen in Heidelberg zu thun[1]). Was diese Angriffe enthielten, war im wesentlichen nichts anderes, als die bereits von Zwingli gegen die lutherische Christologie erhobenen Einwände. Sie widerstreite der Natur des menschlichen Leibes, dem Artikel

1) Die Hauptschriften sind auf der Einen Seite: Gründlicher Bericht vom heil. Abendmahl, gestellt durch die Universität Heidelberg, 1566; später, Bekenntnis der Kirchendiener und Theologen zu Heidelberg, 1574. Die Gegenschriften: Bekenntnis und Bericht der Theologen und Kirchendiener im Fürstentum Würtemberg von der wahrhafftigen Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi, 1559 (in Pfaffs Acta et scripta publica eccles. Wirteb.). J. Brenz de personali unione duarum naturarum, 1561; de divina majestate Domini nostri Jesu Christi ad dextram Dei patris, 1562.

von der Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten, endlich der Allmacht Gottes. Nulla vi fieri posse, ut corpus Christi, salva substantia ejus, vel non sit in loco vel sit ubique, denn selbst Gott vermöge nichts zu bewirken, was der natürlichen Beschaffenheit des Leibes widerstreite. Diese Unmöglichkeit bildet die Hauptinstanz. Dazu kommen dann als weitere gleichsam selbstverständliche Vorwürfe: Confusion der beiden Naturen, Vernichtung und Absorption der menschlichen, substanzielle Expansion des Leibes Christi u. s. w. Die Heidelberger sind so weit entfernt, sich in eine freiere Existenzweise des menschlichen Leibes finden zu können, daß sie selbst den verklärten Leib des Herrn sich nicht anders zu denken vermögen, denn als „Fleisch und Blut und Gebein“, „ein fleischener, beinener, greiflicher, sichtbarer Leib“ — mit seiner Existenz auf einen bestimmten Ort beschränkt, „droben über allen sichtbaren Himmeln“. Auch die positive Seite ihrer Christologie bietet im wesentlichen nichts neues dar. Denn was die unio personalis betrifft, so beharren sie darauf, daß dieselbe ganz wohl bestehen könne, wenn auch keine Durchdringung der beiden Naturen, keine Mitteilung der Eigenschaften stattfinde, wenn „die Gottheit außerhalb des Leibes an allen Orten und auch in ihrem Leibe ist“, — „und ist deshalb das ewige wesentliche Wort des Vaters ebensowohl Mensch an allen denen Orten, da es außerhalb seines Leibes ist, als da es drinnen ist. Denn wenn man sagt, Gott ist Mensch, ist es nicht die Meinung, daß die Gottheit nur in ihrer Menschheit und nirgend außerhalb derselben sei, sondern, daß sie mit ihrer Menschheit persönlich verbunden und mit derselben die Substanz und Wesen eines einigen Christi ist“ (Gründlicher Bericht, S. 82). In dem „Bekenntnis der Theologen und Kirchendiener zu Heidelberg 1574“ heißt es dann allerdings: „daß diese Person, der Mensch Jesus, allmächtig, allwissend, allgegenwärtig sei“, und umgewandt, „daß diese Person, die Gott ist, wahrhaftig Mensch sei und alles thue und leide, was dieser Mensch thut und leidet“, allein es wird immer sogleich die Einschränkung hinzugesetzt, „nicht nach seiner Menschheit, sondern nach seiner Gottheit, nach welcher und um welcher willen dieser Mensch wahrer Gott ist“, — „nach seiner Menschheit ist er nicht allmächtig, nicht allgegenwärtig, im Abendmahl nicht leiblich präsent u. s. w.“ (pag. 65. 76. 73); und was daraus rückwärts für die Person selbst sich ergibt, wird p. 68 deutlich gesagt: „Wie nun in Christo

zweierlei Natur und Wesen, nämlich das göttlich und das menschlich ist, also sind auch in ihm zweierlei Verstand, zweierlei Willen, zweierlei Wirkung der göttlichen und der menschlichen Natur".

Im Streit mit diesen Gegnern entwickelte und verschärfte nun Brenz den lutherischen Begriff der Personeinheit, und verfolgte mit voller Entschlossenheit die Consequenzen desselben[1]). Ja er ging darin so weit, daß er sie auf ein einseitiges Extrem trieb. Denn er läßt nicht nur die ganze Fülle der Gottheit und mit ihr die Totalität der göttlichen Eigenschaften unmittelbar mit der Incarnation in die Menschheit Christi sich ergießen[2]). — Sie ist daher selbst schon die Erhebung, die Erhöhung im eigentlichsten Sinne, mit der Erhebung zur Rechten Gottes identisch. Was die Schrift so nennt, bezeichnet nur das Offenbarwerden der schon vorhandenen Herrlichkeit der Menschheit Christi nach außen hin (tunc res dicitur fieri, cum innotescit ac publice factum est). Damit ist der Unterschied der beiden Stände fast schon aufgehoben. Beide folgen nicht auf einander, sie bedeuten vielmehr ein Ineinander zweier Existenz- oder vielmehr Bethätigungs- und Erscheinungsweisen desselben Subjekts. Aber selbst diesen Unterschied löst Brenz bis auf ein Minimum auf. Denn, lehrte er weiter, Christus übte jene Herrlichkeit auch schon im Stande der Erniedrigung aktuell aus, wenn auch meist auf verborgene Weise (κρύψις κατὰ τὴν χρῆσιν) „war also allgegenwärtig, allmächtig, allweise, während er noch als Kind in der Krippe lag; er weilte als Lazarus starb, dem habitus externus nach, ferne von Bethanien, während er der Majestät nach nicht nur ihm, dem Sterbenden, sondern allen Toten gegenwärtig war, um sie für die künftige Auferstehung zu bewahren, er hing am Kreuze juxta humiliationem, während er juxta majestatem die Sonne verdunkelte, die Erde erschütterte, alle Lebenden im Leben erhielt, er lag tot im Grabe, während er allmächtig Himmel und Erde erfüllte und regierte"[3]).

1) Ausführliche Nachweisungen in Thomasius, Christologie und zwar in der 2. Ausgabe II, 348 ff. Vgl. H. Schultz, Gottheit Christi, S. 216 ff.

2) Deus hominem in unitatem personae ita assumsit, ut effundat in eum omnem suam plenitudinem . . . non tantum omnipotentiam, sed etiam omniscientiam, omnisapientiam, adeoque omnipraesentiam.

3) De pers. un. 8: moriebatur in cruce juxta humiliationem et tamen

Bis zu dieser Spitze gelangte Brenz. So völlig läßt er die mit der unio hypost. gesetzte comunic. nat. und idiomat. den Stand der Erniedrigung überfluten. Die Ubiquität der menschlichen Natur Christi ist ihm ein mit der Incarnation gegebenes Seinsverhältnis, eine absolute. Und gleichwohl will auch er der Wahrheit

---

conservabat in vita omnes viventes juxta majestatem. Iacebat in sepulcro mortuus exinanitione, gubernabat vivus coelum et terram majestate, ac haec quidem tempore humiliationis ante resurrectionem Den Grund dieser Anschauung erkennt man, wenn er sagt: voluntas Dei seu λόγος u. s. w. Jene Erweiterung der Schranken der Menschheit ist kein Widerspruch gegen ihr Wesen. Man muß hier nämlich zwischen der Substanz und zwischen den Eigenschaften derselben (proprietates) unterscheiden. Erstere könnte allerdings Gott nicht ändern, ohne das Wesen des Menschlichen zu alterieren, und er thut es auch in Christo nicht, letztere aber können gar wohl wegfallen oder andere werden, ohne daß sich damit die Substanz des Menschen ändert (de un. pers. 6. 7). Namentlich gilt dies von dem Leibe. Die Beschränkung auf den Raum, die irdisch lokale Gebundenheit gehört nicht zu seinem Wesen, sie eignet nur dieser irdischen, empirischen, sinnlichen Welt; aber über oder vielmehr hinter ihr steht eine höhere, geistige göttliche Welt, die Welt „der geistigen und himmlischen Dinge", auch der Himmel genannt, der sinnlichen Anschauung, dem bloßen Verstande verschlossen, für jetzt nur dem Auge des Glaubens zugänglich. Es ist dies keine blos ideale, es ist vielmehr eine wahrhaft reale Welt, die auch gewissermaßen im Raume existiert, aber nicht in einem körperlichen, begrenzten, empirischen — locus circumscriptus, sondern in einem unbegrenzten, übersinnlichen. Für sie gelten die irdischen Schranken und Bedingungen nicht, und es finden daher auch die den empirischen Dingen entnommenen Kategorien keine Anwendung auf sie. In sie (das scheint Brenz a. a. O. sagen zu wollen) werden auch wir dereinst eingehen; der Mensch Jesus Christus aber gehört diesen beiden Welten (oder Seinsweisen) zumal an: der irdischen nach seinem natürlich menschlichen Dasein und insonderheit kraft seiner Erniedrigung, der himmlischen kraft seiner persönlichen Einheit mit Gott. Auf dieser Seite liegen alle die Momente, um die es sich bei der Frage nach dem Abendmahl und nach seiner Omnipräsenz handelt; aber die Gegner haben kein Auge und kein Verständnis für das Wesen dieser höhern Welt, sie messen sie mit dem Maßstab, den die irdischen Dinge darbieten: daher ihr Anstoß an der schriftgemäßen Lehre von Christo, vgl. 108. 109. 150 ff. — Hier haben wir also den spekulativen Hintergrund der Brenzschen Christologie, deren Wurzeln übrigens auch für ihn eben da liegen, wo wir sie bei Luther gefunden haben.

und ihrer natürlichen Entwicklung nichts vergeben, auch er weist jeden Doketismus beharrlich ab[1]).

Anders die Sachsen, M. Chemnitz an der Spitze. Sie hatten eine ganz ähnliche Opposition wie die Württemberger abzuwehren, die aus dem Kreise der sogenannten Kryptocalvinisten hervorging und im wesentlichen dieselben Einwände erhob[2]). Diese Männer, wie Paul Eber, Georg Major, Krell verwarfen nach dem Vorgang

1) Er erklärt Phil. 2, 6 ff. so: hoc idcirco dicitur, non quod Christus non fuerit verus homo, qui corpore et anima rationali constat, sed quod in modum hominum sustinuit omnia humanarum imbecillitatum genera nascendo, increscendo, robore corporis et intellectu mentis augescendo . . esuriendo . . de loco in locum ambulando et quidquid est harum infirmitatum. Potuisset juxta formam Dei . . statim ab initio incarnationis — heroico et coelesti corpore . . videri . . summam mentis sapientiam ostentare et lingua angelorum loqui. Sed quia erat tempus inanitionis, voluit in similitudine hominum constitui et humanis imbecillitatibus obnoxius esse. — — Potuisset juxta formam Dei, qua ornatus erat, dominationem in coelo et terra exercere et incedere rex coelestis et terrestris. Sed quanquam possideret eam majestatem, tamen . . texit et obduxit eam forma servi, de Maj. p. 82.

2) S. Thomasius, Christol., 2. Ausg., II S. 383 ff. Melanchthon hat für die Christologie nichts positiv bedeutendes geleistet und sich gegen die Luthers mehr nur abwehrend verhalten. Zunächst schloß er sich auch auf christologischem Gebiet ganz Luther an. Aber gewisse Einseitigkeiten der lutherischen Christologie stießen ihn ab. Darüber hat er aber die großartige Wahrheit der Tendenz Luthers sich verhüllt und ist selbst in die entgegengesetzte Einseitigkeit gerathen. Die communicatio idiomatum wird bei ihm zu einer bloßen Redeform. Die Logoshypostase nimmt die unpersönliche menschliche Natur an, beide Naturen behalten aber ihre Eigenschaften gesondert. Vgl. z. B. Loci v. 1535, C. R. XXI, 363: Quod si objicitur naturam divinam non pati, non mori, Christum autem mortuum esse, vulgaris solutio est et necessaria: Quum duae naturae sint in Christo, quaedam propria uni naturae sunt, quae tamen non impediunt, quominus adsit altera natura. Propria autem sunt haec humanae naturae pati, mori et similia . . . . Hinc extitit regula de communicatione idiomatum usitata in scholis, quae sane opus est. Est autem figura sermonis, qua proprietas alteri naturae conveniens tribuitur toti personae in concreto ut Deus est homo, Christus est mortuus. — Im übrigen vgl. Herrlinger, Die Theologie Melanchthons, S. 182—192. Die Schule Melanchthons in Wittenberg ging diesen Weg fort, erst in der „Grundveste“, 1571, trat ihr Gegensatz entschieden hervor.

Melanchthons mit der lutherischen Abendmahlslehre auch die Gestaltung, welche der Christologie durch Luther geworden[1]). Es sei hier, zum Verständnis des Folgenden, nur Ein Punkt hervorgehoben. Indem sie die communicatio idiomatum ablehnen, sagen sie, daß zwar Christi menschliche Natur kraft der unio hypostatica mit allen den Gaben des heiligen Geistes geziert sei, deren die menschliche als die endliche und kreatürliche fähig ist, dona creata et finita, wie sie sich auch in andern Heiligen finden, jedoch im vollsten Maße. Aber die wesentlichen und als solche unendlichen Eigenschaften der Gottheit haben sich ihr nicht mitgeteilt und konnten sich ihr nicht mitteilen, ohne ihr Wesen und ihre Kreatürlichkeit zu alterieren: finita non recipiunt infinita. „Diese Herrlichkeiten der menschlichen Natur in Christo, die sie in oder für sich selber empfangen hat, müssen demnach sonderlich angesehen und unterschieden werden von den wesentlichen Eigenschaften der göttlichen Natur, in denen Christus eines Thuns und Wesens ist. . . Also sind die großen und hohen Gaben und Herrlichkeiten, so die Menschheit Christi in und für sich selbst ohne Maß empfangen hat vor und nach der Verklärung, dennoch nicht ewige unendliche Eigenschaften der göttlichen Natur zu nennen, und muß in der Person Christi in alle Ewigkeit die göttliche Natur, welche unendlich ist und alles geschaffen hat, von der menschlichen Natur, welche endlich und erschaffen ist, und darneben die Eigenschaften der göttlichen Natur, als Ewigkeit und Unendlichkeit des Wesens, Allmacht, Allwissenheit ꝛc., von den Gaben, so der menschlichen Natur in Christo mitgeteilet sind, mit Fleiß unterschieden werden" (Grundfeste 23. 25). Dem entsprechend wird dann auch (insbes. im Gegensatz zu Andreä) von den Wirkungen gelehrt: „Nicht soll man die unzertrennliche und unzerstörliche Vereinbarung beider Naturen in der einigen Person Christi also verstehen, daß nur das Wesen beider Naturen unvermischet und unverwandelt geblieben, sondern es hat auch eine jede Natur ihre wesentlichen, wahrhaftigen Eigenschaften an sich behalten, die göttliche ihre Ewigkeit, Unendlichkeit, unermeßliche Weisheit, Allmacht, Unsichtbarkeit, Unbegreiflichkeit ꝛc., die menschliche Natur aber alle die wesentlichen Eigenschaften, die im Men-

---

1) Vgl. Von der Person vnd Menschwerdung vnseres HErrn J. Christi, der waren christl. Kirchen Grundfest. Wittenberg 1571. — Consens. Dresdensis. Dresd. 1571.

schen sind und bleiben ohne Sünde. Ferner wie die Eigenschaften der beiden Naturen nicht in einander gegossen, oder vermenget sein, also sind auch nach der unzertrennlichen, unzerstörlichen Vereinigung die Wirkungen einer jeden Natur unterschieden. Denn die göttliche hat ihre Wirkung mit dem Vater und heiligen Geist als wahrer unendlicher Gott, die menschliche thut und leidet was menschlicher Natur Eigenschaft mit sich bringet".

Dieser Opposition gegenüber verfährt Chemnitz mit Vorsicht und Umsicht[1]). Obwohl mit dem Grundgedanken Luthers völlig einverstanden ist, ist ihm doch die schwäbische Ausführung zu kühn. Er kann mit ihren Consequenzen nicht recht fertig werden, fürchtet, sie wahre die Realität des irdisch-menschlichen Lebens Christi nicht genügsam, er sinnt auf eine Limitation derselben[2]).

In diesem Interesse sucht er erstlich das Wunder der Incarnation und der Mitteilung der göttlichen Eigenschaften einigermaßen zu erklären. Die menschliche Natur ist allerdings an sich nicht fähig, solch eine Gottesfülle zu fassen. Als die endliche hat sie ein beschränktes Maß der Empfänglichkeit für das göttliche, die räumliche Umgrenzung, die leibliche und geistige Endlichkeit gehört mit zu ihrem Begriff[3]). — Es fragt sich also, wie ist eine Mitteilung der unendlichen göttlichen Eigenschaften an sie möglich ohne Zerstörung ihrer natürlichen Grenzen? — Darauf antwortet er: wenn Gott schon den Gläubigen, welchen er juxta gratiam mit seinem Geiste innewohnt, durch die lebendige Innewirkung desselben so viele herrliche und übernatürliche Gaben mitteilt, ja der göttlichen Natur sie teilhaftig macht, so wird dies in noch weit höherem Maße von der Menschheit Christi gelten, welcher die Gottheit in absoluter Fülle auf persönliche Weise (nicht blos per gratiam) einwohnt. Sie muß damit alle die geistlichen und himmlischen Gaben, deren überhaupt eine geschaffene Natur fähig ist, im vollsten Maße empfangen, die Gottesfülle muß sich wie ein lebendiger Strom in sie ergießen, sie

1) Er thut dies in der berühmten Schrift de duabus naturis in Christo 1571 und in der von ihm verfaßten: „Wiederholte Christliche Gemeine Confession und Erklerung. Wie in den Sechsischen Kirchen vermöge der heil. Schrifft vnd Augsp. Conf.... gelehret wird vom Abendmahl des HERRN, von der Persönlichen vereinigung der Göttlichen vnd Menschlichen Natur in Christo. Jena 1571.

2) Vgl. H. Schultz, Gottheit Christi, S. 223 ff.

3) Ganz anders Brenz, s. Thomasius, Christol. 2. Ausg. II, S. 361.

durchleuchten und durchwirken. Dies sind nun allerdings noch nicht die wesentlichen Idiome der Gottheit, sondern nur erst ihre Wirkungen auf sie: effecta ejus extra divinitatem in humanam Christi naturam, dona infusa, habitualiter ei inhaerentia. Aber sie machen doch die Menschheit zum geeigneten Organ für eine noch höhere Mitteilung, sie steigern ihre Empfänglichkeit und bilden so die lebendige Vermittlung für jene wesentlichen göttlichen Eigenschaften, welche sie außer und über ihren natürlichen Proprietäten (praeter et supra) vermöge der hypostatischen Union mit dem Logos empfängt (cap. 20. 21). In demselben Interesse bestimmt er zweitens, an die Kirchenväter, namentlich an Johann von Damaskus anknüpfend, den Modus der Mitteilung als lebendige Durchwirkung, als reale Manifestation des Göttlichen in der angenommenen Menschheit und durch sie. Nicht als ein ruhendes Seinsverhältnis, nicht als ob die Fülle der Gottheit blos und müßig der menschlichen Natur Christi einwohnte, sondern so, daß sie mit ihrer Herrlichkeit, Kraft und Wirkung in ihr, mit ihr und durch sie leuchte, scheine, sich beweise und erzeige, freiwillig, wie und wo Er will (ita ut in assumta humana luceat, cum illa et per eam se exserat). Es ist also eine aktuelle Durchdringung, wofür wiederum das durchfeuerte Eisen die entsprechendste Analogie darbiete (c. 23). Gerade auf diese lebendige Durchdringung, auf dieses Sich-erzeigen des Göttlichen in, durch und mittelst der menschlichen Natur legt Chemnitz das ganze Gewicht, ja man kann wohl sagen, daß ihm dies den eigentlichen Begriff der Sache bildet: communicatio majestatis in Christo definitur ἐνεργείᾳ — weshalb er auch das sich der Menschheit mitteilende Göttliche am liebsten als dona, virtutes et operationes bezeichnet. So allein scheint ihm die Personeinheit gegenüber den Instanzen der Gegner vollständig gewahrt, so allein wird es klar, wie in Christo Eine Gottheit, Eine Allmacht, Ein göttliches und zugleich menschliches Leben, Eine göttlich-menschliche Lebensbewegung ist. Es beruht dies alles auf der in dem Willen des Logos begründeten Aktualität des realen Verhältnisses, nach welchem die Menschheit das von ihm assumierte, durchwaltete Organon ist, περιχώρησις (281. 323 ff. 329. 333)[1]). —

1) Real oder wahr nennt er sie im Unterschied einerseits von einer communicatio physica, andrerseits von einer communicatio verbalis.

Eine Bestimmung von großer Tragweite. Denn aus ihr werde es erst völlig klar, daß und wiefern beide Naturen zu dem gesammten Erlösungswerke in dem dreifachen Amte Christi zusammenwirken, so nämlich, daß die göttliche mittelst (in, cum, per) der von ihr assumierten und durchdrungenen menschlichen, diese nicht blos aus ihren natürlichen, sondern zugleich mit den ihr mitgeteilten göttlichen Kräften, auch nicht als selbstloses Medium, sondern als (relativ) selbständiges Organ mitwirke: divina natura voluit assumtam nostram naturam in communionem divinarum suarum operationum assumere (162. 323. 363) [1]. Vermöge solcher Cooperation hat Christus auch nach seiner menschlichen Natur die Wunder verrichtet und nach seiner göttlichen an dem Leiden der menschlichen participiert. Kraft solcher Cooperation vertritt und regiert er jetzt als der Erhöhete seine Kirche auf Erden, und ist überhaupt sein gesammtes Thun zu unserm Heil ein gottmenschliches, eine gemeinsame Wirkung der Einen Person nach beiden Naturen. In diesem Sinne will der altkirchliche Kanon: agit utraque natura cum communione alterius quod proprium est, verstanden sein, und eben hierauf beruht die ganze Kraft des Erlösungswerkes; eben hier liegt die tiefe praktische Bedeutung der Lehre von der communicatio idiomatum. Vgl. 217. 220. 226—229 mit 364—367 [2]).

Von dieser Auffassung aus gestaltet sich auch die Anschauung über die Weltgegenwärtigkeit Christi anders. Sie wird zu der Macht, in jedem Moment und an jedem Orte innerhalb des Raumes sich eine gottmenschliche (geist-leibliche) Gegenwart zu geben (quod filius Dei assumta natura seu corpore adesse potest, quandoque ubicunque et quomodocunque vult — praesentiam corporis Christi exhibere). — Das ist also nicht ein bloßes Seinsverhältnis, sondern eine freie wirksame, durch den

---

1) Vgl. Sächs. Conf. 108: „Er kann auch mit und durch seine angenommene menschliche Natur schaffen und wirken nicht allein die natürlichen Wirkungen, sondern, was er will, aus und nach der empfangenen übernatürlichen, unaussprechlichen göttlichen Majestät, Herrlichkeit, Kraft und Gewalt, wenns gleich sonst aller menschlichen, ja engelischen Natur unmöglich wäre. Denn auch nach der angenommenen menschlichen Natur ihm gegeben ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden".

2) Chemnitz ist es auch, der den logischen Tropus von dem dreifachen Genus comm. idiom. aufgebracht hat.

Willen bestimmte Gegenwart, die sog. Multivolipräsenz[1]). Über diesen Willen aber gibt uns allein das Wort sichere Auskunft. Hienach ist es zweifellos, daß Christus im Sakrament, in der Predigt, in der Kirche, überhaupt bei all den Seinigen in der weiten Welt zugegen sei. Ob darüber hinaus soll durchaus nicht geleugnet werden (Eph. 1, 10—22, Ps. 8), nur behalten wir das Nähere darüber am besten der schola aeterna vor[2]). Diese constante Zurückführung auf den Willen hängt mit der ganzen Betrachtungsweise unsers Chemnitz zusammen, der die Person Christi stets im engsten Zusammenhang mit der gesammten göttlichen Heilsökonomie ansieht. Aber den Möglichkeitsgrund jener freien illokalen Seins- und Wirkungsweise setzt er mit allen lutherischen Theologen in die unio personalis.

In demselben Interesse sucht Chemnitz drittens mehr Raum für den Unterschied der Stände und für die menschlich natürliche Entwicklung des Herrn während der Erniedrigung zu gewinnen. Er setzt diese darein, daß sich die Gottheit nicht immer und nicht vollständig in der menschlichen Natur und durch sie manifestiert, sondern ihre Wirksamkeit einigermaßen zurückgezogen habe, um der menschlich-natürlichen Entwicklung Raum zu lassen: virtutem divinam, praesentem et corporaliter inhabitantem, ab operatione in humanitate et per humanitatem Christi paullisper retrahens et retinens, permisit naturales proprietates et reliquas assumtas infernitates quasi solas in humana sua natura praevalere, dominari et se exercere (551). Welchen Ernst Chemnitz damit macht, ersieht man insbesondere aus der Sächs. Conf. S. 131: „Es wird aber beides, die Erniedrigung und Erhöhung, der Person zugelegt, denn exinanitio ist nicht carentia vel absentia divinae majestatis in persona Christi, als wäre die göttliche Majestät zur Zeit der Erniedrigung nicht in der Person Christi gewesen, sondern das heißt, exinanitio, daß die göttliche Natur, welche leibhaftig in Christo wohnte, ihre Majestät, Herrlichkeit, Kraft und Gewalt in der angenommenen menschlichen Natur und durch dieselbige zu der Zeit nicht hat völlig und öffentlich gebrauchen oder beweisen noch leuchten lassen wollen, sondern gleichsam heimlich und ver-

---

1) Es gilt dies von beiden Ständen; ganz abgesehen von der mit der Erhöhung eintretenden Glorification.

2) de duab. nat. p. 473—483. 499. 503. 521.

borgen gehalten, auf daß die menschliche Natur mit aller Schwachheit, ohne Sünde, beladen, leiden und sterben könnte. Wiewohl er auch bisweilen in der Erniedrigung seine göttliche Herrlichkeit in seinem Fleisch hat lassen hervorleuchten. Zu dieser Erniedrigung gehört auch das Zunehmen der Gaben in seiner Menschheit, von welcher Luther in der Weihnachtspredigt redet. Und dies ist die allertiefste Erniedrigung, da die göttliche Kraft der Gottheit Christi sonst alles allenthalben mit dem Worte gewaltig regierete Joh. 5, daß sie in der Menschheit, in welcher sie doch mit ganzer Fülle persönlich wohnet, sich in dem Stande der Erniedrigung so geäußert, daß sie ihre Macht und Herrlichkeit darin nicht völlig und öffentlich beweiset, sondern alle Schwachheit, doch ohne Sünde, darüber hat gehen lassen. Denn durch solche Demut hat unsere Hoffart müssen gebüßt werden". „Hinwiederum ist das die Erhöhung, daß nunmehr alle Schwachheit abgelegt, und die göttliche Majestät mit ihrer Kraft und Herrlichkeit in der angenommenen Menschheit und durch dieselbige völlig und öffentlich sich also beweiset und erzeiget, daß man daraus erkennet, daß die Person wahrer Gott sei. Daher nun die angenommene menschliche Natur auch in und für sich mit unaussprechlicher, hoher, großer Herrlichkeit, Kraft und Gewalt völlig und öffentlich begabt und geziert ist." Also Entäußerung und Erhöhung im eigentlichsten Sinne. Die Erniedrigung ist nicht bloße Verhüllung wie bei Brenz, sondern Nichtgebrauch der Gottesfülle in der Menschheit: majestatem, plenitudinem deitatis humana natura in primo momento unionis accepit ac habuit, sed tempore humiliationis illam non semper exercuit et usurpavit. Es ist ein wirkliches Zurückziehen des Logos (usurpatio et manifestatio ejus ad tempus dilata et quasi suspensa est), eine Beschränkung der Manifestation der Gottheit nicht blos nach außen, sondern im Verhältnis zu der assumierten menschlichen Natur, ein allmähliches Hereinleuchten ihrer Strahlen, um der natürlichen Entwicklung, dem geistleiblichen Wachstum, dem successiven Reifen jener habituellen Gaben, mit denen seine Menschheit geziert ist, Raum zu lassen, um die Schwachheit und das Leiden zu ermöglichen (de duab. nat. 295. 553). Und ebenso ist auch die Erhöhung ein wirklicher Fortschritt, eine wirkliche Erhebung der Menschheit in den Vollgebrauch der göttlichen Majestät. — — Ja er wagt es ein paar Male hinzuzusetzen: deposita servi forma assumta natura humana ad

plenariam et manifestam ejus majestatis professionem et usurpationem per sessionem ad dextram Dei collocata et exaltata est.

Und gleichwohl will auch Chemnitz von den alten lutherischen Grundlagen, von der unio personalis, von der Mitteilung der absoluten Gottesfülle an die menschliche Natur und von der communicatio idiomatum vom Moment der Conception an, nichts aufgeben: Logos occultavit, retraxit — — cum tamen interea plenitudo illa divinitatis λόγου alibi omnia potentissime cum patre et spiritu s. operaretur . . . Quam majestatem in ipso primo momento conceptionis, quando tota plenitudo deitatis in Christo habitare coepit corporaliter, humana natura accepit et habuit[1]).

Ohngeachtet dieses gleichen Ausgangspunktes liegt eine gewisse Verschiedenheit der Tendenz beider Richtungen klar am Tage.

Mittlerweile hatten jedoch die Württemberger angefangen, der sächsischen Auffassung näher zu kommen. In einer Reihe öffentlicher Erklärungen[2]) hatten sie versucht, die volle Wahrheit der menschlichen Natur stärker zu constatieren, den Unterschied der Stände schärfer, die Erniedrigung tiefer zu fassen. In der ersten erklären sie (nach Bezeugung ihrer Zustimmung zu den Principien von Brenz): „Dieser göttlichen Gestalt habe er sich geäußert und Knechtsgestalt an sich genommen, das ist, Gottes Sohn habe eine zeitlang seine Majestät durch diesen Menschen nicht erzeigt, sondern also alle Dinge im Himmel und auf Erden regiert, daß dieser Mensch wahrhaftig nach seiner menschlichen Natur nicht mitgewirkt hat. Denn gleicherweise, wie ein junges Kind eine rechte vernünftige Seele hat und auch wahrhaftig eine vernünftige Kreatur genennt wird und ist, und gleichwohl versteht es nichts, bis daß es anfängt zu erwachsen, nimmt am Verstande zu und überkommt doch keine neue Seele: also auch Christus, da er ein Kind in Mutterleib ward, hat sich Gott wahrhaftig mit seiner menschlichen Natur

1) S. oben 601 f. und Thomasius, Christologie II, 398. 399.

2) Sie sind verzeichnet in Pfaffs Comment de actis et scr publ. eccl. Wirtemb.; die erste: der württemb. Theologen Bekenntnis von der Majestät des Menschen Christi vom J. 1565, die letzte: beständige Wiederholung ꝛc. vom J. 1572. Nähere Nachweisungen und Auszüge in Thomasius, Christologie, 2. Ausg. II, 365—382.

in eine Person vereinigt, daß er Christus ist und heißet, ein Herr Himmels und der Erden, des Meers und alles, was darinnen ist; gleichwohl erzeigt sich die Gottheit nicht allewege in ihm, wie sie wohl gekonnt hätte so er gewollt, so wenig als der Verstand im jungen Kindlein, das in der Wiege liegt. Also ist Christus auf leibliche, natürliche Weise nach seiner menschlichen Natur allein in Mutterleib, und sonst auf der ganzen Welt an keinem Ort, und ist doch wahrhaftig in eine Majestät eingesetzt, nach welcher er sich der ganzen Welt hätte gegenwärtig stellen und erzeigen können. Dergestalt hat er nicht alles gewußt, nicht alles gesehen, nicht alles gehöret, nicht alles gethan, obwohl die Kraft Gottes, darein er durch die persönliche Vereinigung gesetzt, unendlich und unumschrieben ist. — Also auch, da er wahrhaftig am Kreuz gestorben, und im Grabe gelegen, hat er mit seinen leiblichen Ohren nichts gehört, mit seinen leiblichen Augen nichts gesehen, mit seiner Zunge nichts geredet, noch auch sonst, was seine Majestät vermochte, gethan, und hat dennoch der Sohn Gottes diesen Leib nicht verlassen, sondern persönlich mit ihm vereinigt geblieben, und durch seinen Tod jetzt allein unsere Erlösung (dazu denn der Gehorsam, daß er dem Vater in der Knechtsgestalt gehorsam blieb, gehört) und damals sonst nichts in ihm wirken wollen, denn daß er seinen Leib erhalten, daß er die Verwesung nicht gesehen". — „Welches auch, heißt es dann weiter, welches auch durch das Gleichnis des Menschenleibes und der Seele zu erklären. Denn gleicher Weise, wenn ein Mensch schläft oder entzückt wird, so liegt sein Leib da, sieht, höret und redet der Mensch wahrhaftig nichts, er versteht nichts, weiß nichts um sich selbst noch andere Leute, so lange er schläft, und bleibt doch ein wahrhaftiger, ganzer, persönlicher und vernünftiger Mensch, denn sein Leib und vernünftige Seele sind bei einander, obgleich die Seele die obenerzählte Wirkung (die sie pflegt zu üben, wann der Mensch wachet, da er dann geht, steht, siehet und höret, und dergleichen) keine im Schlaf thut: also ist auch die persönliche Vereinigung in Christo durch den Tod nicht getrennt, denn seine Seele in der Rechten des allmächtigen Vaters, welche der Sohn Gottes selbst ist, gehalten und der Leib zu unserer Erlösung bewahret worden, daß er die Verwesung nicht gesehen hat, mit welchen beiden (dem Leib und der Seele) der Sohn Gottes in Einigkeit der Person vereiniget und nimmermehr auch im Tode nicht sind getrennt worden" (S. 37—40).

Ganz dem entsprechend wird hernach von der Erhöhung gelehrt: „Nachdem er aber im Stande seiner Erniedrigung das menschliche Geschlecht erlöset, und das Opfer für die Sünde am Kreuz vollbracht wird, da hat er erst die Knechtsgestalt allerdings hingelegt und nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt dieser geäußerten Majestät sich dermaßen angenommen, daß ihm nun als Gott und Menschen nichts verborgen. Er weiß als ein Mensch nicht allein was gegenwärtig, sondern auch was vergangen und zukünftig ist, ehe denn es geschieht. Denn die Schätze der Weisheit und der Erkenntnis sind vollkommlich nach seiner Auferstehung in ihm aufgegangen, die zuvor in ihm verborgen gelegen sind und etwa nur stückweise in ihm, so lange er im Stand der Erniedrigung gewesen, sich erzeiget. Darum ist jetzt und in Ewigkeit unser Herr Christus nicht allein nach seiner göttlichen Natur, sondern auch nach seiner Menschheit in solcher Majestät, nach welcher er alles siehet, höret, weiß, regieret, verwaltet, ist ihm nichts unmöglich, allenthalben ist er gegenwärtig, ganz und unzertrennet, nicht allein nach seiner Gottheit, sondern auch nach seiner Menschheit", S. 41, vgl. 69.

Solcher Ernst wird also hier mit der Entäußerung und Erhöhung gemacht; nur daß dennoch jene zweifache Seins- und Wirkungsweise im Hintergrund stehen bleibt. Sie zurückzunehmen konnte man überhaupt auf dem damaligen Stande des Dogmas noch nicht wagen[1]). Wohl aber waren damit die Württemberger der niedersächsischen Kirche so nahe getreten, daß sie derselben ihre letzte Erklärung zusenden konnten „zum öffentlichen Zeugnis, daß sie mit derselben Lehre, Glauben und Bekenntnis wie in allem, so auch in diesem Artikel einig seien"[2]).

3) Die Concordienformel.

Hier konnte nun die Concordienformel einsetzen, Art. VIII. Sie nimmt, um die Continuität der Entwicklung aufzuzeigen, ihren Standort in dem Chalcedonense, dem sie völlig beistimmt, und weist von da aus die alten und neuen Gegensätze ab. Diese Gegensätze

---

1) S. die 2. Ausg. von Thomasius, Christologie II, S. 374. 375.

2) Einige untergeordnete Differenzen bleiben jedoch übrig; s. das Folgende.

sind die Vermischung und die Trennung beider Naturen, der Eutychianismus und der Nestorianismus, zu welchem namentlich auch die Meinung gehöre, welche zwar von einer Einheit der Person rede, die Naturen aber nur äußerlich neben einander stehen lasse (eo modo unitae, quo duo asseres conglutinantur S. D. § 14). Beiden Abwegen gegenüber muß sowohl das altkirchliche „unvermischt und unverwandelt“ als das „unzertrennt und ungesondert“ festgehalten werden, letzteres besonders jener falschen Trennung gegenüber. Da komme alles darauf an, die persönliche Einheit als eine reale zu fassen, und dies sei sie nicht, wenn die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, selbst keine wirkliche, sondern eine blos nominelle Gemeinschaft mit einander haben, während umgewandt die Personeinheit ohne wirkliche gegenseitige Gemeinschaft der Naturen gar nicht als wahre und lebendige gedacht werden kann (§ 14. 15. 20. 32[1]). Beide, die unio hypostatica und die communicatio naturarum, bedingen sich gegenseitig. Allerdings ist nun diese Gemeinschaft weder Vermischung noch Verwandlung der Naturen in einander. Jede behält vielmehr ihre Wesenheit (utraque in sua natura et substantia seu essentia in omnem aeternitatem permanet), aber beide gehen in eine solche Einheit zusammen, daß sie eine einige Person (unicam tantum personam) constituieren. Die Person Christi, des Gottmenschen, entsteht also erst aus dieser unio, hat daher weder die göttliche (die Hypostase des Logos) noch die menschliche Natur an sich d. h. in der Abstraktion von der andern zum Subjekt, sondern besteht in der lebendigen Einheit beider: weshalb auch beide an der Einen Persönlichkeit participieren. Und eben hierin liegt die specifische Eigentümlichkeit Christi, wodurch er sich von allen andern unterscheidet[2]). Dieser Begriff der Person bildet das eigentliche Centrum der kirchlichen Christologie, und die Grundlage aller ihrer weiteren Bestimmungen[3]). Daher die stetige Wiederholung: propter hanc unionem personalem, im Folgenden.

---

1) Vgl. Dorner, Christologie II, S. 707, wo dieser Punkt sehr präcis dargelegt ist.

2) Vgl. Sol. Decl 61. 64. 67. 68. Das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christo ist einerseits von der Wesenseinheit der Personen der heil. Trias, andrerseits von der Art, wie Gott in den Heiligen wohnt, zu unterscheiden. Es ist ein einzigartiges tertium. Chemnitz.

3) Es ist derselbe Begriff, den wir bei Luther, Brenz, Chemnitz fanden; er

Denn aus der bezeichneten Einheit folgt einerseits, daß die göttliche Natur die Zustände und Leiden der menschlichen sich zu eigen macht, andrerseits, daß die menschliche außer und über ihren natürlichen und, als solchen, endlichen Eigenschaften auch die wesentlichen Idiome der göttlichen, die unendlichen, das Wesen des Göttlichen constituierenden Proprietäten, mitgeteilt erhält. Und diese communicatio idiomatum ist, nach Analogie der unio pers., ebenso total und real zu denken — die ganze Fülle der göttlichen Majestät wird der Menschheit zum Besitz gegeben[2]), — als lebendig und aktuell. Die göttliche leuchtet mit ihrer Kraft, Herrlichkeit, Wirkung durch die angenommene, menschliche Natur hindurch, erzeigt sich in ihr, mit ihr, durch sie. Daher Christus von dem Moment der hypostatischen Union an nicht blos nach seiner Gottheit, sondern auch als Mensch allmächtig,

---

will ganz in ihrem Sinne verstanden sein. Oben S. 601 f. Vgl. Epit. 545, 9. 547, 18: Christus verus Deus et homo in una indivisa persona: am significantesten insbesondere Sol. Decl. 676, § 11: Credimus, docemus et confitemur etiam, quod jam post factam incarnationem non quaelibet natura in Christo per se ita subsistat, ut utraque sit persona separata, aut quod utraque personam singularem constituat, sed ita naturas unitas esse sentimus, ut unicam tantum personam constituant, in qua simul personaliter ambae, divina et humana natura assumta, unitae sint et subsistant („in welcher zugleich persönlich ist und bestehet beide die göttliche und die angenommene menschliche Natur"), ita quidem, ut jam post incarnationem ad integram Christi personam non modo divina, sed etiam assumta natura humana pertineat et quod persona Filii Dei incarnati ut sine divinitate sua, ita etiam sine humanitate sua non sit integra persona. In Christo itaque non sunt duae distinctae, sed unica tantum persona, non obstante, quod duae distinctae naturae, utraque in sua essentia et proprietatibus naturalibus, inconfusae in ipso reperiantur. Die unterstrichenen Worte finden sich schon in der schwäbisch-sächsischen Formel, Pfaff a. a. O. S. 399. Dorner (a. a. O. S. 708), der auf diese Stelle aufmerksam macht, fügt die Äußerung des Aegid. Hunnius hinzu: zwar sei die Person als solche unmitteilbar an eine andere Person, aber nicht an eine andere Natur.

2) Z. B. Sol. D. 687, 61: divina illa virtus, vita, potestas, majestas et gloria assumtae humanae naturae in Christo data est. — Es ist eine Communic. realis, nicht blos eine verbalis communicat. wie einige sie für nihil aliud nisi phrasin et modum quendam loquendi angesehen hätten. Vgl. 63. 51. 64.

allwissend, allgegenwärtig ist, Himmel und Erde regiert u. s. w.[1]). Ferner folgt, daß beide Naturen in dem Erlösungswerke zusammenwirken, dieses also ein einheitliches ist, worauf die Kraft und Bedeutung desselben beruht: agit persona in, cum, secundum atque per naturam, nach dem altkirchlichen Grundsatz: agit utraque forma cum communione alterius. So durchdringen sich hier die Grundgedanken des Brenz und Chemnitz zu schöner Harmonie, und gerade darin, daß die reale Mitteilung der Gottesfülle unter den Gesichtspunkt der lebendigen Aktualität gestellt wird, liegt einer der schönsten Züge unserer kirchlichen Christologie.

In der näheren Bestimmung des modus der Idiomencommunication schließt sich die C.-F. vorzugsweise an Chemnitz an. Denn da heißt es: das alles wolle weder so verstanden sein, als ob dadurch die Eigenschaften der menschlichen Natur in die göttlichen verwandelt worden seien, noch auch so, als ob diese, von dem Wesen der Gottheit losgerissen, auf die menschliche übergegangen wären, weder im Sinne einer physischen Transfusion, noch auch im Sinne einer Selbstverdopplung der Gottheit in eine mitteilende und in eine mitgeteilte, sondern dieselbe einige Majestät, die der Sohn Gottes hat, werde zum Besitz auch der Menschheit auf ihre Weise. Die Proprietäten schreiten nicht über ihre Subjekte hinaus (propria non egrediuntur sua subjecta, 32), jede Natur bleibt die Trägerin der ihr wesentlichen Eigenschaften, aber in der hypostatischen

---

1) Vgl. Sol. decl. §. 50. 64. 66. 70. Hac ratione est permanetque in Christo unica tantum divina omnipotentia, virtus, majestas et gloria, quae est solius divinae naturae propria. Ea vero lucet et vim suam plene, liberrime tamen, exserit in et cum assumta humanitate, et per illam. . . — Dieses wird dann verdeutlicht durch das Gleichnis vom durchglühten Eisen (§ 66). Noch genauer wird das Verhältnis beider § 51 bestimmt: quod humana natura in Christo . . . . praeter et supra naturales essentiales atque in ipsa permanentes humanas proprietates, etiam singulares, excellentissimas, maximas, supernaturales . . . praerogativas majestatis . . . acceperit, ut ita humana in Christo natura, suo modo et ratione, in exsequendo officio Christi simul adhibeatur, cooperetur et suam efficaciam, id est, virtutem et operationem habeat, non tantum ex suis naturalibus proprietatibus . . . sed praecipue secundum majestatem, gloriam, virtutem atque potentiam, quam per unionem hypostaticam . . . . accepit.

Vereinigung sind sie einander so innig nahe gebracht, daß der einen auch das zu Teil wird, was seinen wesentlichen und ursprünglichen Ort in der andern hat und behält. Es bleibt also immer nur eine göttliche Macht, Kraft, Herrlichkeit, welche in der angenommenen Menschheit sich erzeigt, durch sie und mit ihr wirkt, ohne Abolition der letztern. Das Verhältnis gleicht dem von Leib und Seele und dem vom Feuer und dem glühenden Eisen (S. D. 9. 62. 66. 71). Dem alten reformierten Einwand aber, daß die natürliche Beschränktheit der menschlichen Natur eine solche Erfüllung mit dem Göttlichen nicht vertrage, stellt auch die Concordienformel den Kanon entgegen: humana natura in Christo capax divinae (Epit. 34. Sol. D. 15. 53). Und damit schließt sie sich wieder vorzugsweise an Brenz an[1]).

Bei dieser Mitteilung der Eigenschaften, fährt sie fort, findet jedoch keine völlige Gegenseitigkeit statt. Denn zwar was das Erlösungswerk anbetrifft, da handelt und wirkt die Person mit und durch beide Naturen; was aber die Communication der Proprietäten betrifft, da empfängt die göttliche Natur weder etwas von der menschlichen, noch gibt sie etwas auf von ihren Proprietäten oder ihrem Wesen — denn eine Veränderung ihres Wesens wäre Aufgebung der Gottheit selbst, mithin eine reine Unmöglichkeit[2]) — sondern sie ist allein die sich mitteilende und bleibt in dieser Mitteilung unwandelbar was sie ist (684, 49. 690, 71). Mit dieser Bestimmung geht offenbar die Concordienformel einen Schritt hinter Luther zurück, gewiß nicht zum Vorteil der Sache, aber sie sagt damit doch nur die gemeinsame Anschauung der Schwaben und Sachsen aus, wie sie sich eben damals gebildet hatte.

Das Nämliche gilt auch von dem Stand der Erniedrigung. Die Concordienformel geht hier auf die bereits zum Gemeingut

1) Man darf diese Bestimmungen nicht mit Dorner II, S. 710 als gegenseitige Concessionen der Schwaben und Sachsen, sondern nur als die Formulierung des schon vorhandenen Consensus ansehen.

2) S. D. p. 684, § 49: Divinae Christi naturae per incarnationem nihil quoad essentiam et proprietates ejus vel accessit vel decessit, et per eam in se vel per se neque diminuta, neque aucta est. Sie fürchtet davon die Rückkehr zum Arianismus. Vgl. Epit. S. 550, § 39. Wozu die treffenden Bemerkungen Franks, Theologie der Concordienformel, III, 269.

gewordene Überzeugung, daß die Entäußerung tiefer gefaßt werden müsse, ein, aber sie erklärt sich nur kurz darüber und mit derselben Unbestimmtheit, wie wir sie zu Anfang der siebenziger Jahre auf beiden Seiten vorfinden. In der Mitte zwischen Brenz und Chemnitz sucht sie den Lehrbegriff festzusetzen, so jedoch, daß sie sich mehr dem ersteren zuwendet, der die Consequenz des Princips für sich hat. Denn zwar vor der Kühnheit, mit der sich Brenz darüber erklärt, scheut sie sich, aber noch viel weniger will sie mit Chemnitz eine bloße Retraktion des Logos, ein Ruhen desselben in Beziehung auf die Menschheit oder eine Wirksamkeit des Logos, die sich nicht durch die assumierte Menschheit vermittelte, zugeben. Daher macht sie die von dem Logos assumierte und durchdrungene menschliche Natur zum Subjekt der Entäußerung, und setzt diese selbst darein, daß Christus als Mensch sich des teilweisen Gebrauchs der ihm mitgeteilten Herrlichkeit enthalten und sie unter der Knechtsgestalt verhüllt hat. Besessen hat er sie allerdings als Mensch von dem Moment der Conception an, also schon im Mutterleibe, aber: in secreto habuit, neque eam semper, sed quoties ipsi visum fuit, usurpavit § 26, vgl. § 65: haec autem humanae naturae majestas in statu humiliationis majori ex parte occultata et quasi dissimulata fuit. Die Erklärung schwankt also zwischen teilweisem Nichtgebrauch und teilweiser Verhüllung des Gebrauchs. Und ebenso bei der Erhöhung; denn diese wird bald mit Chemnitz als Erhebung Christi nach der menschlichen Natur ad plenam possessionem et divinae majestatis usurpationem (S. D. § 26), bald nur als Ablegung der Knechtsgestalt und als die volle Manifestation der göttlichen Majestät nach außen hin bezeichnet (Epit. § 16. Sol. D. § 65).

Dasselbe Schwanken geht durch die ganze Lehre von den Ständen hindurch. Denn während nach Epit § 16 durch die Erniedrigung ein wirkliches natürliches Wachstum Christi an Alter und Weisheit ermöglicht wird, heißt es S. D. § 74 daß er kraft der persönlichen Vereinigung die absolute Fülle des göttlichen Geistes mitgeteilt erhalten habe, weshalb er nicht etwa einiges wisse, anderes nicht wisse, einiges vermöge, anderes nicht, sed jam etiam secundum assumtam humanam naturam omnia novit et potest. Pater enim super hunc filium absque mensura spiritum sapientiae et fortitudinis ita effudit, ut, quatenus homo est, per hypostaticam illam unionem omnem scientiam et omnem potestatem

re ipsa et vere acceperit, daher die Agnoeten verworfen werden (75). Und während hier und sonst die Concordienformel den Vollgebrauch der göttlichen Herrlichkeit und Eigenschaftsfülle für die assumierte Menschheit von der unio hypostatica ableitet, während sie diese Herrlichkeit schon im Mutterleibe sich äußern läßt, drückt sie sich doch auch wieder so aus, daß es scheint, als trete derselbe erst mit der Auffahrt und Erhöhung ein. „Vermöge solcher persönlicher Vereinigung und darauf erfolgter Erhöhung", sagt sie, oder auch: „Jetzt .... nachdem er ... über alle Himmel gefahren ist, auch wahrhaftig alles erfüllt und alles regiert nicht allein als Gott, sondern auch als Mensch", — jetzt, nachdem er in seine Herrlichkeit eingegangen, weiß er auch als Mensch alles, vermag alles, ist allen Kreaturen gegenwärtig u. s. w. Epit. § 16. Sol. D. § 27. 51[1]). Bald bezeichnet sie die Menschwerdung selbst schon als die Erhöhung der menschlichen Natur, bald macht sie letztere noch nebenbei geltend. So ungenau bestimmt die Concordienformel den Unterschied der Stände, so sehr läßt sie es gleichsam in der Schwebe, was dem einen und was dem andern zukommt.

Und damit hängen endlich auch ihre Aussagen über die Allgegenwart zusammen. Häufig drückt sie sich darüber ganz wie Chemnitz aus, „daß Christus mit seiner angenommenen menschlichen Natur gegenwärtig sein könne, wo und wie er will, sonderlich, wo er es in seinem Wort verheißen hat (§ 64. 92), scheint also da eine blos hypothetische Ubiquität zu lehren, aber andrerseits setzt sie nicht nur eine faktische omnipraesentia generalis (547, 16), sondern begründet dieselbe durch die unio personalis auf eine Weise, woraus sie sich als notwendiges Seinsverhältnis ergibt. Denn wenn die unio personalis die communicatio idiomatum fordert, diese aber

1) Vgl. 685, 51. Sacrae enim litterae et orthodoxi patres, scripturae verbis edocti, praeclare testantur, quod humana natura in Christo eam ob causam et inde adeo, quod cum divina natura personaliter unita est, (deposito servili statu et humiliatione, jam glorificata et ad dexteram majestatis et virtutis divinae exaltata) praeter et supra naturales, essentiales atque in ipsa permanentes humanas proprietates etiam singulares, excellentissimas, maximas, supernaturales, impervestigabiles, ineffabiles atque coelestes praerogativas majestatis, gloriae, virtutis ac potentiae super omne, quod nominatur, non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro (Eph. 1, 21) acceperit.

mit der Allmacht auch die Allgegenwart in sich faßt, so muß letztere notwendig auch schon mit der Menschwerdung gesetzt sein, nicht als bloße Möglichkeit, sondern in voller Wirklichkeit. Ja die Concordienformel thut noch mehr. Sie eignet sich Luthers ganze Lehre davon mit wörtlicher Anführung der Hauptstellen vollständig an, insonderheit den Canon: nec *λόγος* extra carnem nec caro extra *λόγον;* vgl. Sol. decl. S. 682, § 39—44 u. S. 667, § 93—104. In diesem Punkte setzte sich also die schwäbische Fassung gegen die des Chemnitz durch. Aber wegen der schwankenden Ausdrucksweise konnte jede derselben mit einem gewissen Rechte behaupten, die ihrige sei zur kirchlichen geworden[1]. Den subtilen Gegensatz des letzteren zwischen praesentia intima und extima ließ man stillschweigend fallen.

Hier, in der Ständelehre, ist also das Dogma noch nicht abgeschlossen. Man hat die Concordienformel deshalb häufig getadelt, man hat sie auch da wieder „des falschen Pacticierens zwischen den beiden Richtungen" beschuldigt, dies gewiß mit Unrecht. Denn einmal hatte sich darüber (wie unsere früheren

---

1) Vgl. Dorner II, S. 713. — Übrigens lassen sich beiderlei Bestimmungen ganz wohl vereinigen, sofern man nur diese Allgegenwart der menschlichen Natur Christi nicht aus der unio hypostatica, sondern aus der Erhöhung begründet. — Man vereinigte sie so, wie Aegid. Hunnius in der „Rettung der sächsischen Visitationsartikel, 1593, S. 148: „Indem wir sprechen: durch die persönliche Vereinigung und darauf erfolgte Erhöhung ꝛc., zeigen wir selbst deutlich an, die Erhöhung sei der Zeit nach von der Erhöhung Christi, so am Tag der Himmelfahrt Christi geschehen, wahrhaftiglich unterschieden. Darnach aber, obwohl beide erwähnte Artikel unterschieden sind, so rührt doch das Sitzen zur Rechten Gottes ursprünglich aus der persönlichen Vereinigung her. Denn wann ich frage, wie kommts, daß weder Engel noch andere Menschen haben können zur Rechten Gottes gesetzet werden, muß man darauf notwendig antworten, dieweil ihrer keiner mit Gottes Sohn, der die Rechte des Vaters selbst ist, Eine Person worden ist. Und ist ewiglich wahr, wenn die Menschheit Christi nicht persönlich mit Gott wäre vereinigt worden, daß sie nimmermehr hätte zur Rechten göttlicher Majestät können erhoben werden. Sintemal keiner andern Person im Himmel und Erden gebüret zur Rechten Gottes sitzen, denn allein der Person, welche selbst auch wahrer ewiger Gott ist. Deswegen Christus aus dem Sitzen zur Rechten Gottes erweiset, daß er wahrer Gott sei. Wiewohl selbige Person nicht nach der Gottheit, sondern nach dem Fleisch also zur Rechten der Kraft in der Zeit hat können erhoben werden."

Mitteilungen zeigen) eben noch kein greifbarer Consensus unter den Theologen herausgestellt, und mehr als einen bereits vorhandenen Consensus kann ein Bekenntnis nicht aussagen. Sodann war die Fassung des Chemnitz, insbesondere die Art, wie derselbe innerhalb der Erniedrigung eine natürliche Lebensentwicklung Christi zu gewinnen suchte, so bedenklich, ja sie konnte, wenn sie consequent verfolgt wurde, bis zu einer Auflösung des lutherischen Grundbegriffs führen, daß man die Concordienformel nur loben kann, daß sie darüber nichts näheres festsetzen wollte. Sie hätte durch eine verfrühte Entscheidung eine spätere richtigere Lösung dieser schwierigen Probleme nur erschwert.

Ist es aber der Concordienformel nicht gelungen, an diesem Punkte alle Schwierigkeiten zu lösen, was auch nicht Aufgabe des Bekenntnisses ist, so hat sie jedenfalls das Verdienst dies ebenso schwierige, als praktisch und theoretisch wichtige Dogma doch wesentlich im Sinne Luthers in seinen Grundzügen festgestellt und damit der Kirche einen wahren Schatz der Heilserkenntnis erhalten zu haben.

III.

Die Lehre von der Prädestination [1]).

In den Anfangszeiten der Reformation lehrten ziemlich alle Vertreter der evangelischen Kirche, welche über diese Frage sich äußerten, eine absolute Prädestination, ewige Vorherbestimmung einzelner zur Seligkeit, anderer zur Verdammnis [2]). Es geschah unter dem Einflusse eines nicht richtigen, unbiblischen Gottesbegriffes, aber das eigentlich Treibende war für die evangelischen Theologen hierbei doch nicht ein spekulativer Beweggrund, sondern ein praktisches Interesse. Gegenüber dem Semipelagianismus der römischen Kirche, der das Heil des Christen und den Frieden des Gewissens durch menschliches Thun mit bedingt sein ließ und also davon abhängig machte, wollten sie beides allein und unbedingt auf die göttliche Causalität zurückgeführt wissen, da nur so es wirklich gesichert sei. Aber die deutschen Theologen blieben dann nicht bei dieser

1) Vgl. Thomasius, das Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche in der Consequenz seines Princips S. 216 ff.

2) Vgl. oben S. 489 ff. Für die andern deutschen Theologen vgl. Plitt, Einleitung in die Augustana I, 361 ff.

ersten Entwicklungsstufe der Lehre stehen. Eben das praktische Interesse, welches sie dahin gedrängt hatte, führte sie weiter. Der Satz, daß alles Geschehen schlechthin auf die Allmacht Gottes zurückzuführen sei, brachte bei folgerichtiger Anwendung in die Gefahr, Gott zum Urheber auch der Sünde zu machen, und sodann ließ sich mit der anfänglich gelehrten Prädestination auch einzelner zum Verderben die Schriftaussage nicht vereinigen, daß Gott ernstlich allen Menschen das Heil bestimmt habe und aller Sünder Bekehrung wolle. Eben dies hob denn auch Luther immer nachdrücklicher hervor. Er betonte, daß der in Christo verwirklichte Liebeswille Gottes den Menschen durch die Gnadenmittel, das Wort und die Sakramente kund werde. Dahin hieß er die Zweifelnden und Bekümmerten schauen und die da ihnen entgegengestreckte Hand Gottes zuversichtlich ergreifen. Hingegen warnte er sie, über die Prädestination zu grübeln und dem verborgenen Willen Gottes nachzuspüren. So ging Luther nach dieser Richtung von dem einst gegen Erasmus Ausgesprochenen ab, aber ohne darum im mindesten etwas von der Grundwahrheit aufzugeben, daß das Heil des Menschen lediglich und allein auf der göttlichen Gnade beruhe und daß auch die Aneignung desselben nur durch Gottes Wirken ihm ermöglicht werde; ohne auch nur jene nicht ganz richtige Begründung dieser Wahrheit durch Berufung auf die Allmacht Gottes zurückzunehmen[1]).

Auch Melanchthon wandte sich aus demselben praktischen Grunde von der Prädestinationslehre ab, kam aber dann, als er die sich bietenden theologischen Schwierigkeiten zu überwinden suchte, wie schon beschrieben ist, zum Synergismus[2]). Von einer Vorherbestimmung einzelner wollte er nichts mehr wissen; es war ihm höchst verdrießlich, daß Calvin sie in Genf wieder mit so großem Nachdrucke lehrte[3]). Im synergistischen Streite warf er seinen lutheri-

1) Vgl. oben S. 491 f. und besonders Köstlin, Luthers Theologie II, 311—331.

2) Vgl. oben S. 495 ff.

3) Corpus Reformatorum VII, 930: Ac vide seculi furores, certamina Allobrogica de stoica necessitate tanta sunt, ut carceri inclusus sit quidam, qui a Zenone dissentit. 932. 1163: „De Stoica necessitate etiam cum Lelio rixatus sum. Vult nos Deus voluntatem suam ex promissione gratiae agnoscere, quae est universalis. Vult, ut se quisque in hanc universalem includat. Nec ponendae sunt in Deo contradictoriae

schen Gegnern vor, sie behaupteten eine Stoica ἀνάγκη. Dies ward bald in seinen Briefen ein ebenso beliebtes Schlag- und Stichwort wie in seinem Streit um die Abendmahlslehre die angebliche lutherische ἀρτολατρεία[1]).

Anders stand es mit den schweizerischen Theologen. Zwingli hat von Anfang an prädestinatianisch gelehrt. Wir haben oben (S. 411 f.) bereits seine Lehre dargestellt. Auch ihn leitet bei der Einführung der Prädestinationsidee der gemeinsame reformatorische Gegensatz zu aller Eigengerechtigkeit des Menschen. Indessen hat diese Lehre in dem Zusammenhang seiner Theologie eine andere Bedeutung gewonnen als bei Luther. Das hängt mit der andersartigen Ausprägung des Begriffes der Gnadenmittel zusammen. Für Zwingli steht allenthalben die unmittelbare Wirksamkeit Gottes im Vordergrund gegenüber der historisch vermittelten in Wort und Sakrament durch Menschen sich vollziehenden Darbietung des Heils. — Bei der Prädestinationslehre ist es in der reformierten Theologie geblieben. Niemand nahm daher daran Anstoß, als ihr Calvin eine sehr scharfe Fassung verlieh. Indem wir im nächsten Abschnitt ausführlicher von Calvins Lehrbegriff werden zu handeln haben, genüge hier blos auf folgende Grundsätze zu verweisen: Von Ewigkeit her ist den einen Menschen von Gott die Seligkeit, den anderen die Verdammnis verordnet. Nicht unter gleichen Bedingungen treten die Menschen somit in das Dasein. Nur den Erwählten gilt Christi Erlösungswerk. Nur für sie sind die Gnadenmittel daher was sie besagen, denn nur bei ihnen wirken sie zum ewigen Leben. Wenngleich diese Gedanken nicht so in ihrer abstrakten Consequenz in die Praxis des Lebens traten, sondern durch praktische Tendenzen und Bedürfnisse gebrochen und modificiert wurden, so kann man sich doch nicht der Einsicht verschließen, daß hier eine Differenz zu der lutherischen Auffassungsweise vorliegt.

Mit solcher Prädestinationslehre und ihren Folgerungen kann die lutherische Lehre von der Heilsaneignung nicht zusammen bestehen. Jene verneint die Allgemeinheit der Gnade Gottes und

---

voluntates. Haec adeo firma sunt, ut labefactari non possint. Acquiesco igitur in hac sententia, ut illud vetus teneam: ἕλκει μὲν ὁ θεός, βουλόμενον δὲ ἕλκει. Nec mihi excuti hanc consolationem sino, quae deducit mentem ad universalem promissionem.

1) Corp. Reform. VIII, 475. 504. 524. 736. 782. 789.

des Verdienstes Christi, worauf doch allein der Trost des Sünders beruht, ja sie zerstört selbst den Begriff der erbarmenden Gnade, indem sie ihr eine Strafgerechtigkeit entgegenstellt, welche, um sich zu verherrlichen, einen Teil der Geschöpfe zu Gefäßen des Zorns gemacht und bestimmt hat[1]). Sie macht den Ernst der göttlichen Heilsverbreitung und Anerbietung für den einzelnen zweifelhaft, indem sie äußere und innere Berufung unterscheidet, ja scheidet und damit der im gepredigten Worte ergehenden Verheißung ihre Wahrheit, dem Glauben, der sich gerade auf die Gnadenmittel stützen soll, die Gewißheit raubt. — Dennoch erkannte man die auch hier zwischen beiden Kirchen vorliegende Lehrverschiedenheit nicht so schnell als solche. Wie Luther an der Predigt Zwinglis über die Prädestination, die er 1529 in Marburg hörte, keinen Anstoß nahm, so sahen auch weiterhin die lutherischen Theologen nach Erneuerung des Sakramentsstreites in den prädestinatianischen Sätzen ihrer Gegner keinen Grund zu Vorwürfen. Die Philippisten freilich waren wie ihr Meister mit solchen Sätzen nicht zufrieden. Aber gerade diejenigen lutherischen Theologen, welche die Fortbildung des Bekenntnisses zur Concordienformel hin vermittelten, hingen zum guten Teile selbst noch in der Prädestination[2]), darin festgehalten offenbar durch das Bestreben, so allem Synergismus die Wurzel abzugraben. Erst im Jahre 1561 ward auch die Prädestination zu einer Streitfrage zwischen reformierten und lutherischen Theologen bei Gelegenheit von Zwistigkeiten, welche zu Straßburg zwischen Hieronymus Zanchi und Johannes Marbach ausgebrochen waren[3]).

Zanchi war ein Anhänger der strengen Prädestinationslehre und hatte dieselbe Jahre lang in Straßburg unangefochten vorge-

1) Vgl. z. B. Calvin, Inst. rel. christ. III, 23, § 7. Corp. Reform. XXX, 704: decretum quidem horribile, fateor; infitiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat. — — Nec absurdum videri debet, quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse.

2) Vgl. Frank, die Theologie der Concordienformel IV, 125. 254 ff. über Flacius, Brenz, Wigand, Amsdorf, Heßhus.

3) Vgl. hiezu Löscher, historia motuum II, 276 ff. III, 27 ff. Salig, Vollständige Historie der augsburg. Confession I, 441 ff. A. Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen Bd. I, S. 418 ff.

tragen. Sein lutherischer Amtsgenosse Marbach wünschte nur, daß er über das ewige Heil redend nicht a priori, d. h. vom ewigen Ratschluß aus beginnen, sondern vielmehr seine Zuhörer auf den geoffenbarten Willen Gottes, auf das gepredigte Wort und auf die Berufung hinweisen möchte. Daß es eine Prädestination der Erwählten gebe und kraft des göttlichen Vorherwissens auch eine bestimmte Zahl der Verworfenen, wollte auch Marbach als Schriftwahrheit bekennen. „Streitig sei nicht die Prädestination, sondern nur die Frage, ob der einzelne seiner Erwählung nicht besser a posteriori als a priori gewiß werde“[1]). Erst als die Uneinigkeit beider Männer überhaupt zunahm, griff Marbach es auf, daß Zanchi gelehrt hatte, den Erwählten würde nur einmal von Gott wahrer Glaube gegeben und die so Begabten könnten diesen Glauben nicht wieder verlieren und gänzlich von Christo abfallen[2]). Über das donum perseverantiae kam es zum Kampf, in welchen auch auswärtige Theologen insofern hineingezogen wurden, als die streitenden Parteien sie um Gutachten angingen. Auch durch den Kampf ward eine Entscheidung zunächst noch nicht herbeigeführt und zwar vornehmlich deswegen, weil der dogmatische Gegensatz noch nicht klar genug herausgestellt war. Das vorläufige Ende war, daß man 1563 beiderseits eine Vergleichsformel unterzeichnete, deren Verfasser wahrscheinlich Jakob Andreä ist[3]). In ihr heißt es[4]): „Alles

1) Schweizer a. a. O. I, 466.

2) Löscher, historia motuum III, 30: 1) electis in hoc saeculo semel tantum vera fides a Deo datur. Et qui ea donatus est, praesertim de adultis loquor, eam in se ipso sentit, i. e. certo cognoscit et sentit se vere credere. 2) Electi semel vera fide donati Christoque per spiritum s. vere insiti fidem prorsus amittere, spiritum sanctum omnino excutere et a Christo excidere penitus non possunt, idque tum propter promissionem Dei tum propter Christi precationem. Neque tamen hinc sequitur, vel poenitentiam negari vel licentiam concedi. 3) In electis regeneratis duo sunt homines, interior et exterior. Ii quum peccant, secundum tantum hominem exteriorem, i. e. ea tantum parte, qua non sunt regeniti, peccant; secundum vero interiorem hominem nolunt peccatum et condelectantur legi Dei. Quare non toto animo aut plena voluntate peccant. 4) Petrum, quum negavit Christum, defecit quidem fidei confessio in ore, sed non defecit fides in corde.

3) Vgl. dieselbe bei Löscher, historia motuum II, 286.

4) Nach der guten Zusammenfassung des lateinischen Textes bei Schweizer a. a. O. I, 442 f.

ist geschrieben zu unserer Belehrung und Erbauung. Daher soll alle Lehre in Kirchen und Schulen so eingerichtet sein, daß sie nie dem geängstigten Gewissen weder die Buße noch den Trost und die Hoffnung zu rauben scheine. Fest steht nun in der Schrift das alles umfassende Vorherwissen Gottes, ebenso die ewige Prädestination der Erwählten. Da aber diese ein Abgrund ist, der außer Christo betrachtet ins Verderben führt, so soll sie nur in Christo gesucht werden, soweit wie er sie geoffenbart hat. Der ewige Ratschluß ist nun so geoffenbart, daß wie die ganze Menschheit durch die Sünde Gottes Zorn auf sich zieht, so wer immer an Christum glaubt, Gnade und ewiges Leben erlange. Sind also die Verheißungen allgemein, so soll niemand selbst sich ausschließen, sondern da alle gleichmäßig berufen sind, alle auch das dargebotene Heil ergreifen. Der Glaube, durch welchen wir es ergreifen, ist ein unverdientes Geschenk Gottes. Der Umstand aber, daß Gott, der doch alle beruft, diesen Glauben nicht allen schenkt, ist ein Geheimnis, Gott allein bekannt, von menschlicher Vernunft nicht zu ergründen. Das angefochtene Gemüt halte sich daher nicht an das Verborgene, sondern an den in Christo geoffenbarten göttlichen Willen, der alle Sünder zu sich ruft. Auch sage man darum, weil Gott des Sünders Willen und Wege nicht immer hindert, nicht, daß Gott die Sünden wolle, sondern nur daß er ihn in der Sünde verharren lasse, die er doch wahrhaft haßt. Er ist aber so gut, alles Böse, das er zuläßt, gut zu seiner Ehre zu gebrauchen. Keiner halte sich für ein Gefäß des Zorns, da alle gereinigt werden können; keiner schmeichle sich mit seiner Erwählung so, daß er wider sein Gewissen der Sünde sich hingibt, jeder sehe zu, daß er nicht falle. Wer den Begierden fröhnt, erstickt den wahren Glauben, verliert den heil. Geist und fällt unter den Zorn, bis er Buße thut und durch Christus wieder aufgerichtet wird. — Da aber die Lehre von der Prädestination einen doppelten Zweck hat, teils die alleinige Gnade, durch welche wir gerechtfertigt werden, wider alle Kräfte des freien Willens zu verteidigen, teils die im Kampf mit der Sünde geängstigten Gewissen zu trösten, indem ihr Heil nicht auf ihre eignen schwachen Kräfte, sondern auf Christus gegründet sei: so sollen wir weder höher fliegen in dieser Lehre, als der in Christo geoffenbarte Wille Gottes zuläßt, noch sie im mindesten schwächen zur Erhebung der menschlichen Kräfte, denen nicht das Geringste zuzuschreiben ist. Daher meiden wir härtere in der Schrift nicht

gebrauchte, aber bei alten und neuen Kirchenlehrern vorkommende Ausdrücke entweder gänzlich oder mäßigen sie, so zwar, daß nicht der Schein des Pelagianismus und Epikuräismus entstehe. Der dem verborgenen nicht widersprechende offenbare Wille Gottes wird in Christo uns vorgelegt, an den sich alle halten sollen".

Auch Zanchi unterschrieb diese Formel, aber nur mit einem Vorbehalt: ut piam cognosco, ita eam recipio. Er behielt sich die Auslegung in seinem Sinne vor. Calvin erklärte von ihr, sie leugne die Prädestination nicht, decke aber einen Schleier über dieselbe. Und in der That, die straßburger Formel lag ganz auf dem Wege, welchen die lutherische Theologie schon länger in der Lehre von der Prädestination, mehr richtig fühlend als klar erkennend, eingeschlagen hatte. Was Marbach in seinem vorher erwähnten Bedenken als mangelhaft an der Lehrweise Zanchis bezeichnet hatte, das war hier zu deutlicher Aussprache gekommen, und in eben diesem gab sich die Verschiedenheit der lutherischen und der reformierten Lehre von der Prädestination kund. Die straßburger Formel von 1563 ward in gesunder dogmengeschichtlicher Entwicklung die Grundlage des betreffenden Artikels in der Concordienformel, von dessen Verfassern, wie allgemein anerkannt wird, sie stark benützt ist.

Die Verschiedenheit war fühlbar geworden. Wenn trotzdem der Streit jetzt ruhte, so kam dies daher, daß in der lutherischen Kirche hinsichtlich der Prädestination noch manches Schwanken und Unbestimmtheit herrschte und daß man an diesem Punkte noch keine so dringende Gefahr seitens der calvinischen Lehre sah, wie etwa hinsichtlich des Sakramentes. Auch in dem ersten aus Andreäs Feder hervorgegangenen Entwurfe zu den Vergleichsverhandlungen war der Prädestination noch nicht gedacht, und wenn man dann in die werdende Concordienformel nach Behandlung der übrigen Differenzen auch einen Artikel „von der ewigen Vorsehung und Wahl Gottes" aufnahm, so erachtete man es noch für nötig, die Aufnahme gewissermaßen zu rechtfertigen: „wiewohl unter den Theologen augsburgischer Confession noch gänzlich keine öffentliche, ärgerliche und weitläuftige Zwiespaltung von der ewigen Wahl der Kinder Gottes fürgefallen, jedoch nachdem dieser Artikel an andern Örtern in ganz beschwerlichen Streit gezogen und auch unter den Unsern etwas davon erreget worden, dazu von den Theologen nicht allwegen gleiche Reden geführet: derhalben vermittelst göttlicher Gnaden auch künftiglich bei unsern Nachkommen, soviel an uns,

Uneinigkeit und Trennung in solchem fürzukommen, haben wir desselben Erklärung auch hieher setzen wollen, auf daß männiglich wissen möge, was auch von diesem Artikel unser einhellige Lehre, Glaube und Bekenntnis sei". Man sah also bei diesem Artikel mehr in die Zukunft als in die Vergangenheit. Man hatte mit ihm nicht lange dogmengeschichtliche Kämpfe abzuschließen, sondern wünschte solchen, wenigstens im eignen Lager, vorzubeugen. Und hiezu fühlte man sich gerüstet. Nachdem man sich einmal entschlossen hatte, auch dieser Lehrverschiedenheit einen Ausdruck im Bekenntnis zu geben, trat man fest und sicher auf. Man wußte, daß man für das, was man hier zu sagen hatte, wirklich auf eine einhellige Lehre der lutherischen Kirche sich berufen konnte.

Die Concordienformel will keineswegs die Prädestination überhaupt leugnen oder diese Lehre als eine unnötige beiseite stellen. Sie erkennt an, daß die heil. Schrift den Artikel an vielen Orten gründlich handelt und treibt. Aber dem Misbrauch und Misverstand will sie wehren und darum die Prädestination in den rechten Zusammenhang der gesammten Heilsoffenbarung Gottes in Christo stellen. Also auf die Stellung kommt es ihr an, welche dieser Lehre zugewiesen wird. Darin schon zeigt sich das richtige und das falsche Verständnis derselben.

Zunächst unterscheidet sie scharf zwischen der ewigen Vorsehung Gottes (praescientia vel praevisio) und der ewigen Wahl seiner Kinder zur Seligkeit (electio aeterna seu praedestinatio Dei ad salutem). Die Vorsehung Gottes geht über alle Kreaturen, gut und böse. Er sieht und weiß alles zuvor, was da ist oder sein wird, was da geschieht oder geschehen wird, es sei gut oder böse, weil vor ihm alle Dinge, sie seien vergangen oder zukünftig, unverborgen und gegenwärtig sind. Aber wenn er so auch das Böse vorhersieht und weiß, so ist es darum doch nicht sein gnädiger Wille, daß es geschehen sollte. Er ist durch seine Vorsehung nicht Anfang und Ursache des Bösen, sondern die liegt in dem bösen, verkehrten Willen des Teufels und der Menschen. Gott aber hält auch in ihren bösen Händeln und Werken seine Ordnung aufrecht. Er regiert auch in dem Bösen und schafft, daß eben dies seinem Namen zur Ehre und seinen Auserwählten zum Heile gereiche, die Gottlosen aber zu Schanden werden. Es ist dem Bekenntnis ein Hauptanliegen, jeden Gedanken an eine Verursachung des Bösen, der Sünde durch Gott als einen unmöglichen

abzuweisen. Doch um die ewige Vorsehung Gottes handelt es sich hier nicht, sondern um die ewige Wahl zur Seligkeit.

Diese aber oder die Verordnung Gottes zur Seligkeit geht nicht über alle Menschen, sondern allein über die Kinder Gottes, die zum ewigen Leben erwählt und verordnet sind, ehe der Welt Grund gelegt ward. Ja diese Wahl geht nicht blos auf sie, sondern sie ist auch aus gnädigem Willen und Wohlgefallen Gottes in Christo Jesu eine Ursache, so deren Seligkeit und was zu derselben gehöret, schaffet, wirket, hilft und befördert. Woraus wird jedoch diese Wahl erkannt? Wie kann man wissen, daß man zu den Erwählten gehört? Das ist die praktisch wichtige Frage, auf welche eine den Christen beruhigende Antwort gegeben werden muß; die Frage, welche allein den Anlaß gibt, diesen Gegenstand im Bekenntnis zu behandeln.

Die Concordienformel warnt nun davor (Sol. Decl. 706, 9), die Wahl oder Verordnung zum ewigen Leben blos in dem heimlichen unerforschlichen Rat Gottes zu betrachten, als ob es sich um nichts Weiteres handle, als daß Gott zuvor ersehen, welche und wieviele selig, welche und wieviele verdammt werden sollten. Diese von oben beginnende Spekulation ist gefahrvoll. Daraus entspringen seltsame, gefährliche und schädliche Gedanken, die entweder Sicherheit und Unbußfertigkeit oder Kleinmütigkeit und Verzagtheit verursachen. Das Bekenntnis erkennt also unumwunden eine heimliche, verborgene, unausforschliche Vorsehung (praescientia, Sol. Decl. 707, 13), einen heimlichen Rat Gottes an, und will die darauf bezüglichen Schriftaussagen nicht abschwächen oder umdeuten. Es sagt ausdrücklich (Sol. Decl. 715, 54): „Daran ist kein Zweifel, daß Gott gar wohl und aufs allergewisseste vor der Zeit der Welt zuvor ersehen habe und noch wisse, welche von denen, so berufen werden, gläuben oder nicht gläuben werden. Item, welche von den Bekehrten beständig, welche nicht beständig bleiben werden; welche nach dem Fall wiederkehren, welche in Verstockung fallen werden. So ist auch die Zahl, wieviel derselben beiderseits sein werden, Gott ohne allen Zweifel bewußt und bekannt. — Also weiß auch Gott ohne allen Zweifel und hat einem jeden Zeit und Stunde seines Berufs und seiner Bekehrung bestimmt". Dies alles räumt das Bekenntnis ohne Einschränkung als Schriftwahrheit ein. Es gibt einen auch auf die einzelnen gerichteten heimlichen Willen Gottes. Aber, sagt es, über den sollen wir nicht spekulieren, ihn nicht zu

erforschen suchen, da wir ihn doch nicht zu ergründen vermögen und durch solches Unterfangen nur in Gefahr geraten. Die Ungehörigkeit solcher Spekulation und die Verkehrtheit der daraus erwachsenden schädlichen Gedanken ergibt sich mit voller Sicherheit daraus, daß die von Gott eingegebene heil. Schrift nicht zur Sicherheit und Unbußfertigkeit, sondern zur Strafe, Züchtigung und Besserung dienen soll. „So ist ohne allen Zweifel in keinem Wege das der gesunde Verstand oder rechte Gebrauch der Lehre von der ewigen Vorsehung Gottes (de aeterna praedestinatione), daß dadurch entweder Unbußfertigkeit oder Verzweiflung verursachet oder gestärket werden" (Sol. Decl. 707, 12). Dies entscheidet gegen den Weg, den die reformierte Theologie eingeschlagen hat. Gottes Heilsratschluß soll man nicht in seiner Heimlichkeit erforschen, sondern da zu erkennen suchen, wo er selbst ihn offenbart hat, nämlich in Christo Jesu und der Predigt von ihm, Sol. Decl. 707, 13; 709, 26; 715, 52; 717, 62. 65. Und der Christ kann bei dem hier sich ihm Bietenden sich beruhigen, weil zwischen dem verborgenen und dem offenbar gewordenen Willen Gottes kein Widerspruch besteht. Die Annahme einer solchen Doppelheit ist unmöglich, da sie Gott mit sich selbst in Widerspruch bringen würde und dem Christen schlechthin allen Trost, alle Gewißheit raubte. „Hoc esset Deo contradictorias voluntates affingere. Das ist, solchergestalt würde gelehret, daß Gott, der doch die ewige Wahrheit ist, ihm selbst zuwider sein sollte; so doch Gott solche Untugend, da man sich eines Dinges erkläret und ein anderes im Herzen gedenket und meinet, auch an Menschen strafet" (Sol. Decl. 711, 35; Epit. 557, 18).

Um die auf uns bezügliche ewige Wahl oder Prädestination Gottes zu erkennen, sollen wir von unten aufsteigen, sie in der Offenbarung Gottes, in Christo und dem gepredigten Worte erfunden. Das ist der Hauptsatz des Bekenntnisses, aus dem sich dann ein Mehrfaches ergibt.

1) Die Prädestination, nicht Doppelwahl zum Leben und zum Verderben, sondern wesentlich Gnadenwahl, ist ein universaler, das ganze Menschengeschlecht umfassender Gnadenwille. Diese Allgemeinheit ist von der Schrift klar bezeugt, daher müssen wir „in alle Wege steif und fest darüber halten" (Sol. Decl. 709, 28). Aber er ist kein schlechthin universaler, sondern in Christo, mit Hinsicht auf Christum beschlossen und gefaßt. Der Vater hat „beschlossen, daß er außerhalb denen, so seinen Sohn Christum

erkennen und wahrhaftig an ihn gläuben, niemand wolle selig machen" (Epit. 556, 13; Sol. Decl. 715, 65), wie Christus selbst spricht: niemand kommt zum Vater, denn durch mich. Damit ist die Erreichung jenes Vorsatzes an die Bedingung des Glaubens seitens des Menschen geknüpft. — 2) Eben deswegen schließt die Prädestination zugleich den göttlichen Vorsatz in sich, das Erfüllen jener Bedingung allen möglich zu machen (Sol. Decl. 705, 8): die ewige Wahl Gottes ist „eine Ursach, so da unsere Seligkeit und was zu derselben gehöret, schaffet, wirket, hilft und befördert; darauf auch unsere Seligkeit also gegründet ist, daß die Pforten der Höllen nichts darwider vermögen sollen". Gott selbst will die Buße und den Glauben, den sich der Mensch aus eigenem Vermögen nicht geben kann, in den Herzen schaffen und läßt zu dem Ende allen seine Gnade durch das Wort anbieten. In dem Worte aber wirkt der heilige Geist. Hier ist der Punkt, wo die lutherische Lehre von den Gnadenmitteln erst recht in ihrer Bedeutung erkannt wird. Die Berufung Gottes ist nämlich überall eine ernstlich gemeinte: „Und solchen Beruf Gottes, so durch die Predigt des Worts geschieht, sollen wir vor kein Spiegelfechten halten, sondern wissen, daß dadurch Gott seinen Willen offenbaret, daß er in denen, die er also berufet, durchs Wort wirken wolle, daß sie erleuchtet, bekehret und selig werden mögen. Denn das Wort, dadurch wir berufen werden, ist ein Amt des Geistes, das den Geist gibt oder dadurch der Geist gegeben wird" (Sol. Decl. 710, 29). An dieser Ernstlichkeit der göttlichen Berufung liegt dem Bekenntnis viel, denn darauf beruht des Christen Freudigkeit und Zuversicht. Es verwirft ausdrücklich als Irrtum, „wann Gott uns zu sich berufe, daß es nicht sein Ernst sei, daß alle Menschen zu ihm kommen sollen" (Epit. 557, 18) So viele nun von dem heil. Geist sich ergreifen und im Glauben an Christum bewahren lassen, an denen verwirklicht sich der ewige Gnadenwille Gottes und eben sie sind es, welche Gott zum ewigen Heil prädestiniert und erwählt hat. So ist es also nicht ihr Werk, ihr Verdienst, was sie selig macht, sondern allein Gottes Erbarmen. Sein Gnadenratschluß hat sie erwählt und hat alles gethan, was nötig ist, um sie zum Heile zu führen (Sol. Decl. 723, 87. 88). — 3) Aber diese ernstgemeinte Gnadenanbietung und Gnadenwirkung schließt die menschliche Selbstbestimmung nicht aus. Der Mensch kann sich ihr entziehen, sie abweisen, oder wo er bereits von ihr ergriffen ist, wieder abfallen.

Der Grund davon liegt aber weder an der Vorenthaltung der wirkenden Gnade, noch an einer vorzeitlichen Willensbestimmung Gottes, welche jene einzelnen ausschlösse, sondern lediglich an den ins Verderben Gehenden selbst. Es ist Schuld des Menschen, der des heil. Geistes Ruf und Stimme, welcher auch den Widerspenstigen und Rückfälligen mit unermüdlicher Geduld nachgeht, beharrlich von sich stößt (Sol. Decl. 712, 39 f.). Das Bekenntnis sagt sogar, „daß auch Pharao nicht darum zu Grunde gegangen, daß ihm Gott die Seligkeit nicht gegönnt haben sollte, oder sein wohlgefälliger Wille gewesen wäre (quasi Deus ipsius damnatione et interitu delectaretur), daß er sollte verdammt und verloren werden" (Sol Decl. 722, 84). — 4) Daß solche dem Gericht der Verdammnis schließlich anheimfallen, ist notwendige Folge ihres Verhaltens gegenüber der Heiligkeit Gottes; er kann gar nicht anders. „Es ist beides Gottes offenbarter Wille, erstlich daß Gott alle, so Buße thun und an Christum gläuben, zu Gnaden aufnehmen wolle. Zum andern, daß er auch die, so sich mutwillig von dem heiligen Gebot abwenden und in den Unflat der Welt wieder einflechten, dem Satan das Herze schmücken, den heil. Geist schänden, strafen wolle, und da sie drinnen verharren, daß sie verstocket, verblendet und ewig verdammet sollen werden", 722, 83. So hat Gott, weil Pharao sich mutwillig stracks wider alle Vermahnung und Warnung auflehnte, die Hand von ihm abgezogen und sein Gericht an ihm erzeiget. — Hier erweist sich die Wichtigkeit der vorher erwähnten Unterscheidung zwischen praescientia und praedestinatio. „Wie Gott nicht ist eine Ursach der Sünden, also ist er auch keine Ursach der Strafe, der Verdammnis, sondern die einige Ursach der Verdammnis ist die Sünde; dann der Sünden Sold ist der Tod. Und wie Gott die Sünde nicht will, auch keinen Gefallen an der Sünde hat, also will er auch nicht den Tod des Sünders, hat auch keinen Gefallen über ihrem Verdammnis" (721, 81).

So gefaßt ist die Lehre von der Prädestination eine gar heilsame, nützliche, tröstliche; „denn sie bestätiget gar gewaltig den Artikel, daß wir ohne alle unsere Werk und Verdienst, lauter aus Gnaden, allein um Christus willen gerecht und selig werden" (Sol. Decl. 713, 43—48). Sie gibt eben damit Gott „seine Ehre ganz und völlig" (ibid. 723, 87), und gibt „niemand Ursach weder zur Kleinmütigkeit noch zu einem frechen wilden Leben" (723, 89).

Es ist kein Satz in diesen Bestimmungen der Concordienformel,

der nicht auf die Schrift zurückwiese. Der innere Zusammenhang dieser Bestimmungen mit dem Inhalt der Augustana, mit den protestantischen Grundlehren von der Sünde, von der Erlösung, der Rechtfertigung, den Gnadenmitteln und Gnadenwirkungen liegt klar am Tage. Dieser Artikel enthält eine Zusammenfassung aller vorhergehenden, oder vielmehr er zeigt ihre organische Einheit auf, indem er bis auf den ewigen Gotteswillen zurückgeht, der sich in der gesammten Heilsoffenbarung verwirklicht. Man kann freilich nicht sagen, daß durch jene Bestimmungen alle Schwierigkeiten gelöst, noch auch, daß alle einzelnen Sätze des Bekenntnisses wissenschaftlich mit einander vermittelt seien[1]). Es ist nicht zu verkennen, daß in dieser Hinsicht manches im Unklaren bleibt. Aber auf die wissenschaftliche Consequenz kommt es in einer bekenntnismäßigen Darstellung zunächst nicht an. Es handelt sich darum, ob dieselbe dem Gemeinglauben zum Ausdruck verhilft. Die Thatsachen aber des lutherischen Glaubens hat die Concordienformel ausgesprochen. Auch an diesem Ort bezeugt sie die evangelische Grundlehre von der freien Gnade Gottes in Christo, und zwar dergestalt, daß a) ihre absolute Bedeutung als die alleinige Ursache unseres Heils gegenüber dem Semipelagianismus, b) ihre Universalität gegenüber einem falschen Particularismus ausgesagt wird.

Schlußergebnis.

1) Die Bedeutung der Concordienformel ist die, das letzte Glied in der Reihe der lutherischen Bekenntnisse zu sein. Sie ist nicht das Erzeugnis einer kleinen Partei, der sogenannten flacianischen Richtung, innerhalb der lutherischen Kirche, sondern sie ist der Ausdruck ihres Gemeinglaubens. Die Verfasser der Concordienformel haben die dargelegten Bestimmungen über das Dogma nicht erst gemacht, sondern nur den schon vorhandenen Consensus ins Wort gefaßt. Mag dabei das Material, welches die theologische Genialität Luthers bot, nicht voll ausgebeutet sein, so bewegt sich doch der Lehrbegriff der Concordienformel durchweg auf der von

1) Vgl. darüber Frank, Theologie der Concordienformel, IV, S. 179—251.

Luther eingeschlagenen Bahn. Dieses ist in der vorstehenden Darstellung allenthalben hervorgehoben worden. Dem gegenüber sahen wir, wie deutlich die theologische Abweichung Melanchthons und seiner Schule von den Absichten Luthers zu Tage trat. Ist nun auch auf dieser Seite die reformatorische Grundanschauung nicht aufgegeben worden, so erstreckten sich doch die Differenzen auf so wichtige Gebiete wie die Lehre vom freien Willen, die Christologie und die Abendmahlslehre. Da aber die Lehre Luthers in der Kirche fortlebte, so waren Reibungen unvermeidlich. Und dieses war um so mehr der Fall angesichts des hohen Gewichtes, welches man in jener Zeit auf die Reinheit der Lehre legte. Es ist, wie wir gesehen haben, die Bedeutung der Concordienformel den genannten Abweichungen gegenüber, das lutherische Dogma wesentlich im Sinn Luthers ausgebaut zu haben. Das Verhältnis der Concordienformel zur Augustana und den älteren lutherischen Bekenntnissen wird also das der organischen Fortbildung sein. Die Mehrzahl ihrer Bestimmungen sind nur nähere Erläuterungen und folgerichtige Ausführungen dessen, was bereits in der Augustana aufgestellt ist, gegenüber bestimmten historischen Gegensätzen. Dahin gehören die Lehren von Gesetz und Evangelium, Glaube und Werken, Freiheit und Gnade u. s. w. Aber auch was die Concordienformel wirklich Neues enthält, die Festsetzungen über den freien Willen, die Person Christi, die Gnadenwahl, steht mit den Grundprincipien der lutherischen Kirche in dem allerinnigsten Zusammenhang, es ist implicite schon darin mitenthalten.

2) Im Lauf der geschichtlichen Entwicklung hat auch die reformierte Kirchenlehre sich weiter fortgebildet. Dieselbe hatte mehrfach auch auf lutherischem Boden Eingang und Anklang gefunden. Die Ansichten über das Abendmahl und die damit zusammenhängende Auffassung der Christologie, gegen die sich die Concordienformel wendet, steht im Einklang mit der reformierten Ansicht. Dazu war jener Streit über die Prädestination getreten. Indem nun die Concordienformel auf diesen Gebieten die lutherische Lehre feststellt, nicht ohne sie consequent fortzubilden, prägen sich die Eigentümlichkeiten der lutherischen Kirche gegenüber der reformierten aus, wie in den früheren Bekenntnissen der Gegensatz zu dem Katholicismus zum Ausdruck gekommen war. Die Concordienformel bildet also das letzte und abschließende Glied des lutherischen Glaubensbekenntnisses. Dieses Bekenntnis ist ein organisches, unzertrennliches

Ganzes, dessen einzelne Artikel nur Ausdruck des einen großen Grundbekenntnisses sind: der Gnade Gottes in Christo, der Rechtfertigung aus Glauben.

3) Mit diesem ihrem Gesammtbekenntnis schließt sich die lutherische Kirche weiter rückwärts an die dogmenbildende Thätigkeit der alten Kirche an und nimmt die gesunden Ergebnisse derselben, die sich ihr an der Schrift bewährt haben, in sich herüber. Insofern kann man sagen, daß es den zeitweiligen Abschluß der großen dogmenbildenden Glaubensarbeit der Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch bildet, weil sich seitdem neue symbolische Bestimmungen, die den Maßstab des Evangeliums aushalten, nicht herausgebildet haben. —

II. Der Abschluß der Dogmenbildung in der reformierten Kirche.

Erstes Stadium.

Die Fortbildung des Dogmas durch Calvin.

Wir haben oben gesehen, daß dem reformatorischen Wirken Luthers das Werk Zwinglis parallel ging. Obgleich nun beide von dem gleichen religiösen Grundmotiv geleitet waren, war doch sowohl in der Gestaltung des christlichen Lebens als in der Ausprägung der Lehre zwischen beiden Männern ein erheblicher Abstand zu constatieren. Wie die Reformation in der Schweiz von vornherein einen selbständigen Typus aufweist gegenüber dem Luthertum, so ist es auch in der weiteren Entwicklung geblieben. Diese aber ist wesentlich beeinflußt von dem genfer Reformator Johann Calvin (geb. 1509)[1]. In der praktischen wie theoretischen Auffassung des Christentums weicht aber Calvin ebenso deutlich von den deutschen Reformatoren ab als er einem Typus folgt, der dem Zwinglis verwandt ist.

Calvin trägt trotz seiner hervorragenden theologischen wie kirchlichen Begabung doch schon die Züge eines Mannes der zweiten Generation der großen Zeit an sich. Er hat sie nicht selbst hervorbringen helfen und erzeugt nicht mit urkräftiger Gewalt die beherrschenden Gedanken. Er hat die Bewegung vorgefunden. Die

1) Calvins Werke sind im Corp. Ref. tom. XXIX ff. von Baum, Cunitz, Reuß ediert. Sein Leben behandeln Henry, Das Leben Joh. Calvins, 3 Bände, Hamburg 1835 ff. E. Stähelin, Joh. Calvin, Leben und ausgewählte Schriften, 2 Bände, Elberfeld 1863. Kampschulte, Joh. Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf, Bd. I, Leipzig 1869 (unvollendet). Herzog, PRE. III, 77 ff. M. v. Engelhardt, Joh. Calvin, in den Mitteilungen und Nachrichten für die ev. Kirche in Rußland, 1880, S. 337 ff.

Ideen der Zeit ergreifen und bewegen ihn. So kommt es, daß sein Interesse sich der systematischen Ordnung der Lehre, der ebenmäßigen Durchführung eines im ganzen fertigen Programmes zuwenden kann. Sein Leben enthält nichts vom Suchen und allmählichen Finden der Männer der vorigen Generation. Den Willen Gottes erkennt er und ihm beugt er sich im Gehorsam. Der Gehorsam ist die Parole seines Lebens. Subita conversione ist er bekehrt worden, gehorsam Gottes Willen bleibt er in Genf und unterwirft, einmal von der mächtigen libertinistischen Gegenpartei vertrieben, seinen Geist wiederum dem Gehorsam und kehrt zurück. Nach Genf waren die reformatorischen Gedanken besonders durch Farel gebracht worden. Die römische Lehre hatte man verworfen und die Bürger hatten ein neues Glaubensbekenntnis beschwören müssen und sich verpflichtet nach der Regel des Evangeliums zu leben. Auf diesem Boden hat Calvin gewirkt. Unter seinem Einfluß hat sich Genf in eine Theokratie verwandelt. Die Kirche entwirft die Regeln nnd Satzungen für Glauben und Leben und der Staat führt sie durch. Dem gesammten sittlichen Leben gilt die gesetzliche Ordnung. Das Spiel wird verboten, die Hauszucht controlliert, der Kirchenbesuch obligatorisch gemacht, die Communion auf bestimmte Tage verlegt. Wer sich nicht fügt, verfällt den staatlichen Strafen. — Es ist bekannt in welchem Maße es Calvin gelungen ist, sein Ideal in Genf zu verwirklichen. Auch ein Knox konnte rühmen, daß nirgends die Reformation so gleichmäßig auf religiösem wie auf sittlichem Gebiet durchgeführt sei wie in Genf.

Wer aber mit diesem Werk Calvins die Wirksamkeit Zwinglis vergleicht, der wird sich des Eindruckes einer überraschenden Ähnlichkeit nicht entschlagen können. Zugleich aber liegt der Gegensatz zu der Entwicklung der lutherischen Reformation ebenso sehr auf der Hand als die Methode und das Ideal Calvins an mittelalterlichen Erscheinungen ihr Vorbild haben. — Es ist hier nicht weiter auszuführen, einen wie weit reichenden Einfluß Calvin gewonnen hat. Nicht nur in der ganzen Schweiz, sondern auch in Frankreich, den Niederlanden, in Schottland, in Ungarn, in Italien, und selbst in Deutschland spürte man diesen Einfluß. Uns interessiert hier nur die Lehre. Und da ist zu sagen, daß die späteren reformierten Bekenntnisse durchweg auf der Bahn Calvins sich bewegen, daß die reformierte Dogmenentwicklung von seiner Lehre ausgeht. Seine Abendmahlslehre hat die Zwinglis überwunden und nicht ohne

Erfolg den Kampf mit der Luthers aufgenommen. Seine Prädestinationslehre ruft eine Reihe tiefgreifender Streitigkeiten in der späteren reformierten Kirche hervor. Damit ist der Stoff, den wir im Folgenden werden zu betrachten haben, angegeben und das Interesse bezeichnet, welches die Dogmengeschichte an der Theologie Calvins nimmt. Der Darlegung derselben wenden wir uns nun zu, indem wir uns dabei an die vollendete Darstellung, die uns in Calvins Institutio religionis christianae vorliegt, halten[1]).

Allem zuvor richtet sich auch in diesem Abschnitt unser Interesse auf das Verständnis des reformatorischen Grundgedankens, der Rechtfertigung des Sünders vor Gott. Es begegnet uns hinsichtlich desselben völlige Übereinstimmung mit den übrigen Reformatoren. Durch die Gnade Gottes allein wird der Sünder gerechtfertigt und im Glauben nimmt er dieses Urteil Gottes auf.

Indem wir die Ausprägung dieses Gedankens bei Calvin verfolgen, sind wir zuerst auf den Begriff der Sünde und zwar genauer der Erbsünde gewiesen. In dieser Hinsicht unterscheiden sich Calvins Ausführungen erheblich von denen Zwinglis. Der ganze Mensch ist, nach seiner Lehre, von der Sünde verderbt, alle Teile seiner Seele unterliegen dem gleichen Verderben. Durch die Erbsünde verfallen wir dem Zorn Gottes und sie ist es, die in uns die einzelnen Werke des Fleisches hervorbringt[2]).

Aus diesem gänzlich hoffnungslosen Sündenstand hat Christus die Menschheit erlöst. Hinsichtlich der Christologie begegnen wir den kirchlich recipierten Formeln und die nestorianisierende Tendenz tritt weniger schroff als bei Zwingli zu Tage[3]). Der Erlöser hatte uns so wiederherzustellen in die Gnade Gottes, daß er aus

1) Vgl. Köstlin, Calvins Institutio in den Stud. und Krit. 1868, S. 7 ff. 410 ff.

2) Institutio II, c. 1 § 8, C. R. XXX. p. 182: Videtur ergo peccatum originale haereditaria naturae nostrae pravitas et corruptio, in omnes animae partes diffusa; quae primum facit reos irae Dei, tum etiam opera in nobis profert, quae scriptura vocat opera carnis. — p. 183: Neque enim appetitus tantum inferior eum illexit, sed arcem ipsam mentis occupavit nefanda impietas, et ad cor intimum penetravit superbia. — Vgl. überhaupt Köstlin a. a. O. S. 430 ff.

3) Vgl. Köstlin a. a. O. S. 439 f. u. s. oben S. 550 ff. 603, wo bei Gelegenheit der Abendmahlslehre auch von Calvins Christologie gehandelt ist.

Menschenkindern Gotteskinder, aus Erben der Hölle Erben des himmlischen Reiches machte. Das konnte nur geschehen, indem der Sohn Gottes Mensch wurde und so was unser war annahm und was sein war von Natur, auf uns übertrug nach der Gnade (Instit. II, c. 12, § 2, p. 341). Zum andern aber hat der Erlöser unserem Ungehorsam seinen Gehorsam entgegengesetzt, hat die Strafe erduldet, welche wir verdient hatten (a. a. O. § 3). Hiebei hebt Calvin nicht nur den passiven Gehorsam hervor, sondern stellt das ganze Leben Christi unter den Gesichtspunkt des Gehorsams. Sobald Christus die Knechtsgestalt angenommen hatte, fing er an zu unserer Erlösung den Preis der Befreiung zu zahlen. Zwar ist dieselbe vorzüglich durch seinen Tod verdient worden, weshalb die Schrift oft die Erlösung scheinbar nur durch Christi Tod bewirkt sein läßt, „aber nicht ist ausgeschlossen der übrige Teil seines Gehorsams, welchen er in seinem Leben bewährt hat" (II, 16, 5, p. 371). So hat uns also Christus durch sein Verdienst im Leben und im Sterben, erlöst.

Diese Ordnung weist auf eine Verfügung des Vaters zurück. Die Frage nun, die sich hiebei erhebt, weshalb Christi Verdienst einen solchen Wert habe und ob nicht vielmehr von einem solchen überhaupt abzusehen sei, wie Lälius Socinus ihm gegenüber behauptete, beantwortet Calvin nicht wie Luther durch den Hinweis auf den inneren Wert des Verdienstes Christi, indem vermöge der communicatio idiomatum die Gottheit Christi bei seinem Leiden und Thun mit gegenwärtig war. Calvin begnügt sich damit an den Willen Gottes zu erinnern: Nam Christus non nisi ex Dei beneplacito quidquam mereri potuit, sed quia ad hoc destinatus erat, ut iram Dei sacrificio suo placaret suaque obedientia deleret transgressiones nostras, in summa quando ex sola Dei gratia (quae hunc nobis constituit salutis modum) dependet meritum Christi, non minus apte quam illa humanis omnibus justitiis opponitur (II, 17, 1, p. 387). Dieser Gedanke, nach welchem auf die Erkenntnis der inneren Notwendigkeit der besonderen Art des Werkes Christi verzichtet ist, erinnert an die Theorie des Duns Scotus oder der nominalistischen Schule[1]). In dem Zusammenhang dieses Gedankengefüges liegt es an sich nahe, da das Verständnis der objektiven Notwendig-

---

1) S. oben S. 142. 145 und vgl. Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I, S. 229.

keit des Erlösungswerkes Christi aufgegeben wird, die besondere Art desselben aus dem Zweck der subjektiven Umstimmung der Sünder zu begreifen, wie das im Mittelalter üblich war. Allein Calvin ist auf diesen Gesichtspunkt nicht in durchgreifender Weise eingegangen[1]). Er behauptet immer die Wirklichkeit der Versöhnung des zürnenden Gottes durch Christi Gehorsam und Leiden. Und zwar quillt diese Aussage nicht aus dem Druck der Überlieferung, sondern aus dem Glaubensbewußtsein seines Herzens und seiner Zeit: Gott ist der Vater, der uns zürnte wegen der Sünde und uns gnädig wird durch die in Christo geschehene Versöhnung (s. z. B. III, 2, 2; 11, 1).

Auf den Grund dieser Gedanken stützt sich bei Calvin wie bei den übrigen Reformatoren die Anschauung von der Rechtfertigung. Lediglich die Gnade Gottes ist der Grund derselben. Sie wird dem Menschen in der Form der Imputation zu Teil. Hiemit ist dann jede Wertung der Werke als Geltung vor Gott beanspruchender, ausgeschlossen. Es wird die scholastische Lehre, daß man an seinen Werken darüber zur Klarheit kommen solle, wie Gott gegen uns gesinnt sei, abgewiesen. Wo bliebe da das Vertrauen des Glaubens, wenn wir Gottes Gnade nach unseren Verdiensten bemessen wollen?[2]). Vielmehr liegt die Sache so, daß Gott uns in freier Gnade annimmt, daß er uns um Christi willen, indem er dessen Verdienst uns zurechnet, für gerecht ansieht und uns die Sünde vergibt[3]). Nicht auf seine Werke hat der Mensch nun zu

---

1) Vgl. Köstlin a. a. O. S. 450—451.

2) III, c. 3, § 38, p. 428 f.: Hinc judicare licet quam perniciosum sit scholasticum illud dogma, nos de gratia Dei erga nos non aliter statuere posse quam ex conjectura morali, prout se unusquisque non indignum ea reputat. Equidem si ab operibus aestimandum sit qualiter affectus sit erga nos Dominus id ne tenui quidem conjectura posse nos assequi fateor; sed quum simplici et gratuitae promissioni respondere fides debeat, nullus ambigendi locus relinquitur. Nam quali, obsecro, fiducia armabimur, si hac condicione ratiocinemur, Deum esse nobis propitium, modo ita vitae nostrae puritas mereatur?

3) III, c. 11, § 2, p. 534: Justificabitur ille fide, qui operum justitia exclusus Christi justitiam per fidem apprehendit, qua vestitus in Dei conspectu non ut peccator, sed tanquam justus apparet. Ita nos justificationem simpliciter interpretamur acceptionem, qua nos Deus in gratiam receptos pro justis habet. Eamque in peccatorum remissione ac justitiae

blicken, sondern er ergreift diese Gerechtigkeit Christi im Glauben, er wendet sich ab von allem eigenen Thun und schaut nur noch hin auf Gottes Barmherzigkeit und die Vollkommenheit Christi. Nichts am Menschen oder in demselben hat Gott zu solcher Gnadenthat veranlaßt, die Ursache liegt allein in ihm selbst. Aus Gnaden nimmt er sich des Menschen an, der allen eigenen Werken mistraut, und der Mensch erkennt nun, daß Gott durch das Eintreten Christi mit ihm versöhnt ist und ihm Vergebung der Sünden zuspricht. Nun ist er also vor Gott gerecht. Aber obschon er als ein wiedergeborener Mensch, sich guter Werke befleißigt, so schreibt er seine Gerechtigkeit doch nie diesen Werken zu, sondern läßt seine beständige Gerechtigkeit lediglich in Christi Gerechtigkeit begründet sein (III, 11, 16).

Der Glaube, mit welchem der Mensch die Rechtfertigung Gottes ergreift, ist der evangelische Heilsglaube oder die Anerkennung Gottes als des uns durch Christum versöhnten und nunmehr gnädigen Vaters. Nicht aber sei unter dem Glauben die Unterwürfigkeit unter die Satzungen der Kirche zu verstehen[1]).

Aber die Verwendung des Glaubens in diesem Zusammenhang, bemerkt Calvin, ist nicht dahin zu deuten, als ob der Glaube der Grund der Rechtfertigung sein solle. Derselbe verhält sich vielmehr hinsichtlich der Rechtfertigung rein passiv und trägt nichts bei zur Erlangung der Gnade Gottes, er nimmt nur von Christus das an, was uns selbst mangelt[2]). Und auch so liegt die Sache nicht, als ob wir durch den Glauben gerecht würden, sofern dieser Teil hat am Geist Gottes, welcher dem Gläubigen mitgeteilt wird, denn

---

Christi imputatione positam esse dicimus. § 3, p. 535: Quum itaque nos Christi intercessione justificet Deus, non propriae innocentiae approbatione, sed justitiae imputatione nos absolvit, ut pro justis in Christo censeamur, qui in nobis non sumus.

1) III, c. 2, § 2, p. 399: Nec enim ex eo salutem consequimur, vel quod parati sumus pro vero amplecti quidquid ecclesia praescripserit, vel quod inquirendi cognoscendique provinciam ad ipsam relegamus; sed quando Deum agnoscimus nobis esse propitium patrem reconciliatione per Christum facta, Christum vero in justitiam, sanctificationem et vitam nobis esse datum.

2) III, c. 13, § 5, p. 564: Nam quoad justificationem res est mere passiva fides, nihil afferens nostrum ad conciliandam Dei gratiam, sed a Christo recipiens quod nobis deest.

nicht in uns, sondern in Christus ist unsere Gerechtigkeit, die uns nur in dem Maß zusteht als wir Teil haben an Christus. Das ist also die Meinung, daß Christi Gehorsam von Gott angenommen wird, als sei er der unsere[1]). Der dem Gläubigen mitgeteilte Geist Gottes oder die Keime des neuen Lebens sind somit nicht der Grund der Gerechtsprechung, sondern sie bilden das Mittel, kraft welches dieselbe uns zur subjektiven Gewißheit wird (III, 11, 10; 14, 21).

Wir sehen also, daß Calvin, was die Versöhnung wie die Rechtfertigung des Sünders anbetrifft, die reformatorische Lehre führt und zwar ohne daß dieselbe eingeengt würde durch seine Prädestinationslehre. Man mag mit dem Recht der abstrakten Consequenz der calvinischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre von dorther Einwendungen entgegenhalten, jedenfalls haben dieselben in seinem Bewußtsein keine beherrschende Bedeutung gehabt, denn sie haben die Klarheit und Freudigkeit seines Rechtfertigungsglaubens nicht beeinträchtigt[2]).

Nun hat aber Calvin die Lehre von der Rechtfertigung in seiner Institutio nicht in einem besonderen Abschnitt behandelt, hat auch die Darstellung des ordo salutis nicht mit dieser Lehre eröffnet. Die Ordnung in der schließlichen, dritten Ausgabe der Institutio (1559) ist vielmehr die, daß auf die Darstellung des Erlösungswerkes Christi die Lehre von der Wiedergeburt und von dem Leben in der Heiligung folgt (III, c. 1—10). Hieran knüpft sich die Besprechung der Rechtfertigung aus dem Glauben (c. 11—17), indem gesagt wird, daß die Gerechtigkeit, mit der wir vor Gott bestehen, eine Gnadengabe Gottes ist. Auf diese Anordnung des Stoffes dürfen nun nicht zu weit gehende Folgerungen gestellt werden, als ob etwa Calvin in katholisierender Weise die Rechtfertigung in Abfolge zu der sittlichen Rechtbeschaffenheit des Menschen setzte. Es liegt hier nur eine verschiedene Methode der Darstellung im Verhältnis zu der lutherischen Tradition vor. Mit dem Eintritt des der Rechtfertigung correspondierenden Glaubens ist ja faktisch in dem Menschen das Princip eines neuen Lebens gesetzt. Calvin

1) III, c. 11, § 23, p 552: Quid aliud est in Christi obedientia collocare nostram justitiam, nisi asserere eo solo nos haberi iustos, quia Christi obedientia nobis accepta fertur, ac si nostra esset?

2) Vgl Ritschl a. a. O. I, S. 204 ff. 224 ff.

schildert nun den subjektiven sittlichen Bestand des Christen zuerst, sofern er neues Leben ist und richtet sodann den Blick auf die objektive Fundamentierung dieses Lebensbestandes[1]). Wir sehen also, daß der reformatorische Gedanke von Calvin in seiner Reinheit bewahrt ist. Dieses genügt für unseren Zweck, der eben nicht eine Darstellung der calvinischen Theologie umfaßt.

Nur in aller Kürze verweisen wir darauf, daß wie bei den übrigen Reformatoren, so auch bei Calvin die Triebkraft des reformatorischen Gedankens an einer Neugestaltung der specifisch mittelalterlichen Lehre von der Kirche und den Sakramenten sich bewährt hat. In der Lehre von der Kirche hat Calvin die äußere anstaltliche Seite der Kirche der Tendenz seiner Wirksamkeit gemäß, energisch betont, das religiöse Verständnis der Kirche aber darum keineswegs verleugnet, sondern dasselbe in der Formel, die Kirche sei die Gemeinschaft der Prädestinierten, festgestellt. Indem nun das Heil des Menschen nicht als die Mitteilung physischer Kräfte, sondern als ein geistiges Verhältnis zu Gott betrachtet wird, fällt hinsichtlich der Vermittlung des Heils das Schwergewicht auf das Wort Gottes im Gegensatz zu der römischen Sakramentsmagie. Wie alle Reformatoren hat auch Calvin auf die Verkündigung des Wortes, in der Praxis wie in der Theorie, das allergrößte Gewicht gelegt. Indessen ist trotz dessen eine eigentümliche Differenz von den deutschen Reformatoren vorhanden. Die Einigung von Gottes Geist und dem Wort menschlicher Verkündigung ist nicht eine so innige wie bei Luther. Nicht immer und nicht überall kommt der Geist in dem Wort, denn nur den Prädestinierten naht er: Solus est Deus qui agit, sed quia spiritus sui virtutem quodammodo in evangelii praedicationem inclusam esse voluit, non vana neque inutilis est nostra opera, quae ejus providentiae servit (C. R. XXXIV, 254). Im Zusammenhang dieser Anschauungsweise hat er auch die römische Sakramentiererei ebenso wie die entgegengesetzte, ebenso extreme und von ihm hart gerügte, profane Sakramentslehre Zwinglis überwunden. Calvins Lehre vom Sakrament mußte schon oben in einem anderen Zusammenhang ausführlich dargestellt werden (S. 547 ff.)[2]). Unter

1) S. die Bemerkungen III, c. 11, § 1, vgl. auch Ritschl a. a. O. I, S. 204 f. Köstlin a. a. O. S. 464 ff.

2) Vgl. die Abhandlung von Usteri, Calvins Sakraments- und Tauflehre, Stud. und Krit. 1884, S. 417 ff.

Verweisung darauf begnügen wir uns hier mit einer kurzen Bemerkung. Für Calvin ist das Sakrament kein bloßes Zeichen, sondern die Anwendung dieses Zeichens ist nach Gottes Verordnung begleitet von einer Einwirkung seines Geistes auf den gläubigen oder prädestinierten Menschen. Aber nur von dem Prädestinierten gilt dieses, der leibliche Empfang des Sakramentes an sich enthält keine Geistgabe und der Geist ist eben nur im Prädestinierten wirksam. Wie diese Lehre vom Sakrament zur Herrschaft in der reformierten Kirche kam, wird weiter unten darzustellen sein.

Die soeben gemachten Bemerkungen haben uns auf Calvins eigentümliche Lehre von der Prädestination geführt. Diese hat für ihn eine weit höhere Bedeutung als für Luther. Immer wieder macht sie sich praktisch geltend. Durch den Einfluß der calvinischen Lehre ist es gekommen, daß der Prädestinationsgedanke zum Centraldogma der reformierten Kirche geworden ist. Es liegt, auch wenn wir von den theologischen Spitzen dieser Lehre absehen, eine andere Auffassung Gottes vor. Gott ist vor allem als der Herr gedacht, welcher nach seinem unbeschränkten Willen über die Geschicke der Menschen verfügt. Deshalb fällt hinsichtlich des Verhältnisses Gottes zur Welt, der Ton auf die Macht Gottes, während das Verhalten des Menschen zu Gott unter den Gesichtspunkt des Gehorsams tritt. Wir sahen, wie eigentümlich sich das in Calvins Leben ausprägte. Von hier aus ist die Strenge in seinem Wirken wie in der Regelung des sittlichen Lebens in der reformierten Kirche überhaupt zu begreifen. Der besondere Typus des Lebens in der reformierten Kirche, der sich bei allen lokalen Unterschieden als ein einheitlicher darstellt, wird von diesem Gesichtspunkt aus zu verstehen sein.

Schon Zwingli hatte eine Prädestinationslehre vertreten. So dachten auch die übrigen schweizerischen Theologen. Es war ihnen nichts Neues und sie Stoßendes, was dann von Calvin mit großer Schärfe vorgetragen ward, welcher selbst überzeugt war, hiebei maßvoller zu verfahren als sein Vorgänger[1]).

Die erste Aussprache Calvins über die Lehre von der Prädestination ist ebenso gemäßigt gehalten[2]), als in ihr das treibende Motiv in der reformatorischen Vertretung der Prädestination noch

1) Corpus Reformatorum 42, 253 (Jan. 1552 an Bullinger).

2) Vgl. A. Schweizer, Centraldogmen I, 150 ff.

deutlich hervortritt. Nicht das ist es um des Christen Heil, daß Christus uns den Weg zum eigenen Verdienst eröffnet hat, wie die vulgäre katholische Meinung war, sondern daß wir von Ewigkeit her vor Grundlegung der Welt, ohne daß ein Verdienst unsererseits dabei irgend in Betracht kommen könnte, nach dem Vorsatz Gottes erwählt sind, daß wir durch Christi Tod erlöst sind von dem Verderben und in ihm vom Vater zu Söhnen und Erben angenommen. In dieser Hut sind wir gewiß nimmer zu Grunde zu gehen, sondern wir sind in der Gemeinschaft des Sohnes schon jetzt des ewigen Lebens in gewissem Sinne teilhaftig, die wir durch ihn in das Reich Gottes eingegangen sind[1]. So dient die Einführung der Erwählung dazu, alles eigene Verdienst niederzuschlagen und sich lediglich auf die in Christus kund werdende Gnade Gottes zu verlassen. In Christus erwählt, haben wir Gottes Gnade und sein Erbarmen. Es stellt die Thatsache der Erwählung zum andern fest, daß uns als Erwählten nichts mangeln kann. Haben wir mit Christus Gemeinschaft, so ist ersichtlich, daß wir zu den Erwählten oder zu der Kirche gehören, denn Christus ist es, in dem Gott die Seinigen erwählt hat[2]. Es ist also ein doppeltes Interesse, von welchem aus Calvin hier die Prädestinationslehre verficht, einmal um jede katholisierende Betonung des eigenen Verdienstes durch den Hinweis, daß unser Heil lediglich von einem ewigen Akt Gottes

---

1) Institutio relig. christ. 1. Ausgabe v. J. 1536, Corp. Ref. XXIX, p. 51: An quod Jesus Christus initium nostrae salutis et quod viam nobis aperuit, quam nobis meruit occasionem merendi? Minime sed quod eo electi ab aeterno sumus ante mundi constitutionem, nullo nostro merito, sed secundum propositum beneplaciti Dei, quod ejus morte ipsi a mortis damnatione redempti ac liberati a perditione sumus, quod in ipso adoptati a patre sumus in filios et haeredes, quod per ipsius sanguinem patri reconciliati, quod illi a patre in custodiam dati sumus, ne inquam pereamus aut excidamus, quod ita illi inserti, jam vitae aeternae quoddammodo sumus participes in regnum Dei per ipsum ingressi

2) p. 74. Quum enim Christus Dominus noster is sit, in quo pater ab aeterno elegit quos voluit esse suos ac in ecclesiae suae gregem referri, satis clarum testimonium habemus, nos et inter Dei electos et ex ecclesia esse si Christo communicamus. Deinde quum sit ipse idem Christus constans et incommutabilis patris veritas minime haesitandum est, quin ejus sermo vere nobis enarret patris voluntatem, qualis ab initio fuit et semper futura est.

abhängt, abzuschneiden; sodann aber, um den Christen, der in der Gemeinschaft Jesu lebt, zu vergewissern, daß dieses nicht blos eine Zufälligkeit darstellt, sondern, indem begründet auf Gottes ewigen Ratschluß, das Heil des Menschen schlechthin sicher stellt[1]). Es tritt in dieser Gedankenverbindung, ähnlich wie bei Luther, die an sich aus dem Gedanken der absoluten Prädestination abzuleitende Entwertung der historischen Vermittlung des Heils ganz zurück, denn Calvin knüpft das Heil unbedingt an Christus und sagt, daß Gott seine Erwählung an dem Menschen ausnahmslose durch die vocatio und justificatio verwirkliche[2]) Diese Begriffe sind also in den Vollzug der göttlichen Prädestination eingeschlossen. Letztere verwirklicht sich, indem sich die Heilsordnung an dem Menschen vollzieht.

Nichtsdestoweniger enthält diese Ausführung andeutungsweise schon alles, was Calvin späterhin weiter und kräftiger ausführte, denn bei ihm wie bei Zwingli zeigt sich mit den Jahren keine Milderung, sondern eine Schärfung in der Prädestinationslehre[3]). Praedestinationem vocamus heißt es bei Calvin[4]), aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari condicione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordi-

---

1) p. 73: Quum autem ecclesia sit populus electorum Dei, fieri non potest, ut qui vere ejus sunt membra tandem pereant aut malo exitio perdantur. Nititur enim eorum salus tam certis solidisque fulcris, ut etiamsi tota orbis machina labefactetur, concidere ipsa et corruere non potest. Primum stat cum Dei electione, nec nisi cum aeterna illa sapientia variare aut deficere potest. Titubare ergo et fluctuari, cadere etiam possunt, sed non colliduntur, quia dominus supponit manum suam.

2) p. 73: Dominus dum suos vocat, justificat, glorificat, nihil aliud quam aeternam suam electionem declarat, qua huc eos destinaverat, antequam nascerentur. Quare nullus in gloriam coelestis regni unquam ingressurus est, qui non fuerit in hunc modum vocatus et justificatus, quando sine ulla exceptione in cunctis hominibus quos elegit, suam electionem Dominus ad eum modum profert et manifestat.

3) Vgl. Schweizer a. a. O. S. 153 ff. Köstlin S. 467 ff. S. auch Ritschl in Jahrb. für deutsche Theol. 1868, S. 94 ff. (Geschichtl. Studien zur christl. Lehre von Gott).

4) Institutio, ed 3 (1559) l. III, c. 21, § 5. 7. Corp. Ref. XXX, p. 683. 686.

natur. Itaque, prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus. — § 7: Quod ergo scriptura clare ostendit, dicimus, aeterno et immutabili consilio Deum semel constituisse, quos olim assumere vellet in salutem, quos rursum exitio devovere. Hoc consilium quoad electos in gratuita ejus misericordia fundatum esse asserimus, nullo humanae dignitatis respectu; quos vero damnationi addicit, his justo quidem et irreprehensibili, sed imcomprehensibili ipsius judicio, vitae aditum praecludi. Jam vero in electis vocationem statuimus, electionis testimonium. Justificationem deinde, alterum ejus manifestandae symbolum, donec ad gloriam, in qua ejus complementum extat, pervenitur. Quemadmodum autem vocatione et justificatione electos suos Dominus signat, ita reprobos vel a notitia sui nominis vel a spiritus sui sanctificatione excludendo, quale maneat eos judicium, istis veluti notis aperit.

Calvin behandelt die Prädestinationslehre im Zusammenhang der Heilsordnung, nachdem er vom christlichen Leben und von der Rechtfertigung geredet hat. Es handelt sich ihm nämlich darum zu erklären, woher es kommt, daß die evangelische Verkündigung nicht an alle Menschen gelangt oder aber doch nicht für alle zum Heil ausschlägt (III, c. 21, § 1 p. 678 f.). Den Grund dieser Thatsache findet er in dem ewigen Ratschluß Gottes, in dem Sinn, in welchem die eben mitgeteilte Stelle über ihn verständigt. Es ist nun von Interesse zuzusehen, wie sich Calvin dabei einiger nahe liegender Einwände erwehrt. Der erste unter denselben bestreitet das Recht Gottes dem Menschen zu zürnen, indem letzterer doch damals, als Gott jenen Beschluß faßte, Gott in keiner Weise hatte beleidigen können. Es verrate Tyrannenart und sei des gerechten Richters unwürdig Unschuldige dem Verderben zu weihen. Darauf antwortet Calvin, Gottes Wille sei die oberste Regel der Gerechtigkeit, somit ist etwas dadurch, daß Gott es will, gerecht[1]). Dieses Urteil führt uns wiederum auf einen besonderen historischen Zusammenhang. Es ist die nominalistische Idee von Gott als der absoluten Willkür, welche die Argumentation Calvins hier beein-

1) III, 23, 2, p. 700: Adeo enim summa est justitiae regula Dei voluntas, ut quidquid vult, eo ipso quod vult, justum habendum sit. Ubi ergo quaeritur, cur ita fecerit Dominus, respondendum est, quia voluit.

flußt[1]). Ein weiterer Einwurf lautet, daß doch Gott nicht dafür strafen könne, was nach seiner eigenen Verfügung bei dem Menschen eingetreten. Dem gegenüber gesteht Calvin zu, daß freilich Adams Nachkommen nach Gottes Willen in das gegenwärtige Elend gefallen sind. Aber jene Einrede sei hinfällig durch den Hinweis auf Pauli Wort Röm. 9, 20. Es ist eben nach Gottes Willen geschehen[2]). Auch Adam ist gefallen, weil Gott es so wollte, indem es zur Verherrlichung seines Namens dienen würde[3]). Dabei wird freilich betont: cadit homo Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit. Aber es genügt nicht zur Erklärung jenes Faktums von einem bloßen permittere Gottes im Unterschied vom velle zu reden. Der Wille Gottes ist die Notwendigkeit der Dinge und das tritt notwendig ein, was er will[4]). Dabei ist die Meinung natürlich nicht, als hätte Gott die Sünde des Adam gewirkt, aber sie ist eingetreten nach Gottes Willen und zwar zur Verherrlichung seines Namens[5]). Gott nämlich, so hat Calvin schon früher gesagt, bedient sich zu seinem Zweck auch schlechter Werkzeuge, ohne daß damit eine Schuld der letzteren ausgeschlossen wäre (vgl. I, 17, 5, p. 158).

Mag nun neben diesem prädestinatianischen Gedankenkreise und unbehelligt von demselben die reformatorische Heilslehre Calvins sich entfalten, so tritt ein Einfluß der angegebenen Gedankenreihe doch auch immer wieder zu Tage. So hoch man daher jene reformatorischen Elemente in der Theologie Calvins stellen mag, so ist es

---

1) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 106 f.

2) III, 23, 4. 5, p. 702: Dico cum Augustino, esse a Domino creatos, quos in exitium ituros sine dubitatione praesciebat, idque ita factum, quia sic voluit. Cur autem voluerit, non esse nostrum rationem exigere, qui comprehendere non possumus.

3) ib. § 8, p. 705: Lapsus est enim primus homo, quia Dominus ita expedire censuerat; cur censuerit nos latet. Certum tamen est non aliter censuisse, nisi quia videbat nominis sui gloriam inde merito illustrari. Ubi mentionem gloriae Dei audis, illic justitiam cogita. Justum enim esse oportet quod laudem meretur. Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante: sed suo vitio cadit.

4) ib.: Non dubitabo igitur cum Augustino simpliciter fateri, voluntatem Dei esse rerum necessitatem, atque id necessario futurum esse quod ille voluerit; quemadmodum ea vere futura sunt quae praeviderit.

5) Vgl. auch Köstlin S. 473.

doch zu wenig in seiner Prädestinationslehre nur ein „wegen der Autorität des Paulus immerhin sehr wichtiges Anhängsel seiner Lehre von der Erlösung" zu sehen (Ritschl a. a. O. S. 108). Das zeigen die folgenden Momente.

Indem er Gott als schlechthinige Causalität für alles Endliche faßte, führte er sowohl das schließliche Geschick der Menschen als auch ihre zeitlichen Zustände und Verhältnisse so auf den göttlichen Willen zurück, daß für kreatürliche Freiheit, selbst auf dem ethischen Gebiete, kein Raum übrig zu bleiben droht, was freilich durchaus nicht die Consequenz des Libertinismus mit sich geführt hat, wie gegnerischerseits der Vorwurf laut wurde. Im Gegenteil ist dieses der Punkt des calvinischen Systems, von welchem aus die eigentümlich gesetzliche Strenge der Moral sich erklärt. Nicht zum Laster, sondern zu einem frommen Leben hat uns Gott prädestiniert (III, 23, 12). Gott ist der allmächtige Herr, dem die Kreatur in allem zu gehorsamen hat. Gerade der strengste Prädestinatianismus hat stets die strengste Moral hervorgerufen [1]). Als notwendige Folgerungen aus jener Theorie ergeben sich folgende Gedanken: 1) die Identität des göttlichen Wissens und Wollens in Beziehung auf die Welt; 2) die zwiefache Prädestination der einen zum Leben, der andern zum Verderben; 3) die Unwiderstehlichkeit der göttlichen Gnadenwirkungen an den Erwählten und die Wirkungslosigkeit der Gnadenmittel an den Nichterwählten. Dieses ist ein Punkt von großer Bedeutung. Calvin hat nämlich in der uns jetzt beschäftigenden Ausgabe der Institutio, ähnlich wie Melanchthon in der späteren Bearbeitung des Kirchenbegriffes, mit der größten Energie die Notwendigkeit des Anschlusses an die sichtbare Kirche betont. Nur in ihr durch den Gebrauch der von ihr ausgespendeten Gnadenmittel kommt der einzelne Christ zu wahrem Leben, wie es denn keinen Eintritt in das natürliche Leben als durch den Mutterschoß gibt. Die Kirche ist aber unsere Mutter. Trennung von der sichtbaren Kirche ist Verleugnung Gottes und Christi. Erbaut aber wird die Kirche durch die Predigt des Evangeliums; denn durch das Wort erlangen wir Kunde von Gott, das Wort ist die lebendige Wurzel, aus welcher, wie ein Baum der Glaube emporwächst. Mit Luther stellt

---

1) Vgl. hiezu Schweizer, die Entwicklung der Moralsysteme in der ref. Kirche, Stud. u. Krit. 1850, S. 1 ff. 288 ff. Lobstein, die Ethik Calvins (Straßburg 1877) S. 25 ff.

Calvin in diesem Zusammenhang den Satz auf, daß Wort und Sakrament immer irgend welche Frucht tragen würden und somit Erkennungszeichen der Kirche sind[1]). — Und doch decken sich, wie gesagt, diese Aussagen nicht mit den gleichlautenden auf lutherischem Boden. Denn obzwar Gott die Erwählung an den Menschen durch die Gnadenmittel in der Kirche realisiert, gelten diese Gnadenmittel faktisch doch nicht allen, an welche sie gelangen. Es ist Gottes Wille, daß dieselben nur in den einen etwas Gutes wirken, in den anderen können sie vielleicht auch zu Zeiten einen gewissen Glauben wirken, dieselben werden aber doch abfallen und verloren gehen[2]). Zur Begründung des Urteils über den Abstand dieser Gedanken von den lutherischen ist also nicht an solche Äußerungen Calvins zu erinnern, wo derselbe feststellt, daß Gott auch interiore modo, spiritus illuminatione, nulla intercedente praedicatione berufen habe (IV, 16, 19, p. 989 f.), denn es handelt sich hier eben um Ausnahmen. Wohl aber muß gesagt werden, daß die Grundanschauung von den Gnadenmitteln eine differente ist. Nach lutherischer Ansicht hat Gott sein Heilswirken unbedingt in eine menschliche historische Form gekleidet. Wo solches Menschenwort ergeht, da tritt Gott selbst an jedes Hörers Herz heran. Nach reformierter Meinung bedient sich Gott freilich dieser Mittel des Heiles, aber ohne daß sein Geist denselben stets wirksam einwohnte, denn nur für einige sind diese Dinge wirkliche Mittel des Heils. Damit steht in Zusammenhang, daß der reformierte Begriff von der Kirche immer in zwei Hälften auseinander zu fallen droht, indem nämlich es letztlich doch ein Verschiedenes um das Princip der Gemeinschaft der Erwählten und der sichtbaren Kirche ist[3]). Dieses alles ist schließlich von dem fremdartigen Element in der Gotteslehre Calvins

1) S. Institut. IV, 1 § 4. 5: fidem nobis Deus inspirat sed evangelii sui organo. 10. III, 2, 6. 31.

2) III, 24, 8, p. 718: est universalis vocatio, qua per externam verbi praedicationem omnes pariter ad se invitat Deus, etiam quibus eam in mortis odorem et gravioris condemnationis materiam proponit. Est altera specialis, qua ut plurimum solos fideles dignatur, dum interiori sui spiritus illuminatione efficit, ut verbum praedicatum eorum cordibus insideat. Interdum tamen eos quoque facit participes, quos ad tempus duntaxat illuminat, deinde suae ingratitudinis merito deserit et majori percutit caecitate. Dazu ib. § 12 p. 722.

3) Vgl. Seeberg, Begriff der Kirche I, S. 122 ff.

abhängig, wonach Gott als Willkür wirksam gedacht wird. Auf die historische Quelle desselben wurde schon hingewiesen. Darin liegt der Unterschied dieses Gottesbegriffes von Augustin, daß das Wesen Gottes hier in die Willkür verlegt wird. Bei Augustin ist die Prädestination eine an die Gnadenwirksamkeit Gottes geschlossene Folgerung, hier ergibt sie sich als willkürliche Bestimmung mit innerer Notwendigkeit aus dem Gottesbegriff, dessen Nachwirkung wir z. B. auch in der Satisfaktionslehre bemerkten (S. 641). 4) Endlich ist zu erwähnen, die Zurückführung des Bösen in der Welt auf göttliche Anordnung, jedoch wie wir gesehen haben, nicht in dem Sinn, als ob Gott die Sünde um ihrer selbst willen und als solche wolle, sondern nur als Mittel zur Verwirklichung seines absoluten Willens.

Zweites Stadium.

Die symbolische Fixierung der calvinischen Lehre.

1) Die Vereinigung in der Lehre vom Abendmahl[1]).

Schon Zwingli selbst hatte in späteren Äußerungen eine gewisse Vertiefung seiner Lehre vom Abendmahl angestrebt, ohne freilich irgendwie seinen Standpunkt principiell zu ändern. Wir sahen, daß die älteren reformierten Bekenntnisse auf dieser Bahn fortschritten; dasselbe gilt von einem so treuen Verehrer Zwinglis wie es Bullinger war. In Folge aber der überaus heftig gehaltenen, über Zwingli hart und ungerecht urteilenden letzten Kundgebung Luthers in dem „kurzen Bekenntnis vom heiligen Sakrament" (1545) hatte sich Bullinger veranlaßt gesehen, im Namen der dadurch in ihren Einigungshoffnungen getäuschten und bitter beleidigten Züricher, die zwinglische Abendmahlslehre in schroffer Form wiederum zum Ausdruck zu bringen. In diesem Bekenntnis finden sich so genuin zwinglische Sätze wie die folgenden: „Wir lehren, daß das Gedächtnis des hingegebenen Leibes und vergossenen Blutes zur Verzeihung unserer Sünden das rechte Hauptstück und Ende sei,

1) Für das Folgende sind zu vergleichen: Usteri, Vertiefung der zwinglischen Sakraments- und Tauflehre bei Bullinger, in Stud. u. Krit. 1883, S. 730 ff.; Hundeshagen, Conflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der bernischen Landeskirche, Bern 1842; Pestalozzi, Heinrich Bullinger, Elberfeld 1858, S. 373 ff.; E. Stähelin, Calvins Leben, Bd. II, S. 91 ff.; Ebrard, Das Dogma vom heil. Abendmahl, Bd. II; Riggenbach, PRE. XVII, 576 ff.

darauf die ganze Hoffnung des Nachtmahls endlich reicht und geht. — Und wiewohl die Dinge, deren Gedächtnis man hält, wiederum leiblich weder geschehen noch zugegen sind, nichtsdestoweniger erneuert die gläubige Einbildung und macht die Gewißheit des Glaubens etlichermaßen dem gläubigen Gemüte gegenwärtig die einst geschehenen Sachen unseres Heils. — Die Gläubigen haben im Nachtmahl keine andere lebendmachende Speise als außer dem Nachtmahl. — Christi Fleisch hat genützt auf Erden das Heil zu vollenden; jetzt nützt es nicht mehr hienieden, ist auch nicht hienieden".

Nun waren um dieselbe Zeit in der berner Kirche eine Reihe von schwierigen Conflikten ausgebrochen. Hier gab es nämlich eine Partei, welche in der Weise Butzers, eine lutheranisierende Richtung vertrat. Als diese Partei aber das Vertrauen bei dem Volk verlor, stellte sich auch der Rat von Bern gegen sie feindlich, und verlangte u. A. von den Geistlichen seines Gebietes die Zustimmung zu der züricher zwinglischen Abendmahlslehre. Dieser Schlag traf auch Calvin und die Anhänger seiner Lehre in empfindlicher Weise, denn einen großen Teil des berner Gebietes bildete das romanische Waadtland und hier hatte die genfer Lehre wie überhaupt der Typus der calvinischen Reformation Platz gegriffen. Der Gegensatz aber zu den berner Ansichten erstreckte sich im allgemeinen auf das Verhältnis von Staat und Kirche, indem man die theokratischen Tendenzen und Ansprüche Calvins, in Bern verwarf. Der Widerspruch richtete sich zum anderen in Sonderheit gegen die calvinische Abendmahlslehre. Die berner Kirche stand in enger Verbindung mit der züricher Kirche. Von hier aus, wo man eifersüchtig den Ruhm Zwinglis bewachte, wurde das Mistrauen gegen die Genfer nur genährt. Man meinte, Calvin wolle das Luthertum in der Schweiz einführen, man fürchtete von ihm die Wiederaufnahme der verdächtig gewordenen Unionsversuche Butzers. So wurde durch diese Reibungen nicht nur eine unerträgliche Lage der genferisch gerichteten Theologen auf berner Boden hervorgebracht, sondern auch Calvins Bestreben auf die Vereinigung der kirchlichen Parteien, besonders auf Annäherung an die schweizerische Kirche im höchsten Grade gefährdet.

Es ist einer der glänzendsten Triumphe des Geistes Calvins, daß er unter diesen schwierigen Verhältnissen die züricher Kirche selbst und mit ihr fast die ganze Schweiz zur Vereinigung mit

Genf hinsichtlich der die Gemüter besonders erregenden Abendmahlsfrage brachte. Im Jahr 1547 gab nämlich Bullinger Calvin das Manuskript seiner Schrift de sacramentis zur Durchsicht mit. Dieses wurde Veranlassung zu dem interessanten Briefwechsel der beiden Reformatoren, durch den das gegenseitige Mistrauen überwunden und der principielle Consensus in das Licht gestellt wurde. Calvin reiste 1549 mit Farel nach Zürich und hier wurde auf Grund einer von Calvin verfaßten Vorlage, die gemeinsame Lehre in 26 Artikeln festgestellt. So kam zu stande der Consensus Tigurinus, „die feierliche Akte, durch welche die zwinglische und calvinische Reformation sich für immer zu der einen großen „reformierten Kirche“ vermählten“ [1]. Nur Bern beharrte in seiner ablehnenden Stellung zum Calvinismus. Aber trotz dieses Widerspruches und der Schwankungen, welche durch das unvorsichtige Vorgehen Bezas und Farels hinsichtlich einer Vereinigung mit den Lutheranern hervorgerufen wurden, blieb doch der Consensus in seiner Herrschaft und die Theologie Calvins hat bald das ganze reformierte Gebiet erobert.

Sehen wir uns nun die züricher Bestimmungen genauer an, so ist es im wesentlichen die calvinische Anschauung, die sich in ihnen ausspricht. Ausgang wird genommen von der geistlichen Gemeinschaft mit Christo. Zur Bezeugung derselben an die Menschheit ist sowohl die Predigt des Evangeliums als der Gebrauch der Sakramente eingesetzt (6). In Übereinstimmung mit Zwingli werden letztere zunächst als notae ac tesserae christianae professionis ac societatis sive fraternitatis, als Erinnerungszeichen an Christi Erlösungswerk bezeichnet (7). Aber es wird dann mit dem Gedanken des sigillum Ernst gemacht. Denn, obgleich zwischen dem Zeichen und der durch dasselbe bezeichneten Sache unterschieden werden muß, so dürfen sie doch nicht von einander geschieden werden. Wer nämlich die an das Abendmahl geknüpften Verheißungen glaubt, der empfängt Christum geistlich mit seinen geistlichen Gaben, er wird in der geistlichen Gemeinschaft mit ihm gefördert [2]. Also,

1) E. Stähelin a. a. O. II, S. 121.

2) Art. 9 (Niemeyer S. 193 f.): Quare, etsi distinguimus, ut par est, inter signa et res signatas, tamen non disjungimus a signis veritatem, quin omnes, qui fide amplectantur illic oblatas promissiones, Christum spiritualiter cum spiritualibus ejus donis recipere adeoque et qui dudum participes facti erant Christi, communionem illam continuare et reparare fateamur.

und das ist die Lehre Calvins, das Zeichen bringt freilich nicht die Gnade mit sich, aber das Zeichen ist auch nicht leeres Zeichen, sondern ist begleitet von der Sache, also von der Stärkung der Gemeinschaft mit Christo. Aber letzteres tritt nur bei den Erwählten ein: Deum non promiscue vim suam exercere in omnibus, qui sacramenta recipiunt, sed tantum in electis. Nam quemadmodum non alios in fidem illuminat quam quos praeordinavit ad vitam: ita arcana spiritus sui virtute efficit, ut percipiant electi quae offerunt sacramenta (16). Die reprobi hingegen erhalten nur das Zeichen: Reprobis peraeque ut electis signa administrantur, veritas autem signorum ad hos solos pervenit (17). — Diese Anschauung ist in scharfen Gegensatz gestellt nicht nur zu der katholischen, sondern auch zu der lutherischen. Nicht dem Sakrament eignet eine Wirkungsfähigkeit, Gott allein wirkt in geistlicher Weise, wenn es ihm gefällt, in der Seele des Menschen[1]. Wie dieser Gedanke auf einen mit dem mittelalterlichen Nominalismus gemeinsamen Gottesbegriff zurückweist, so lehren auch die Nominalisten, daß die Sakramente Zeichen seien, bei deren Handhabung Gott nach einem willkürlichen Pakt mit der Gnade gegenwärtig sein will (oben S. 219). — Vor allem aber ist der Gedanke an eine leibliche Gegenwart Christi abzuweisen (21. 24). Es sei auch keine Frage, daß die Einsetzungsworte figurate zu nehmen seien, ut esse panis et vinum dicantur id quod significant (22).

Hiebei ist die Lehre der reformierten Kirche über das Abendmahl stehen geblieben. Die Bekenntnisschriften der folgenden Jahre stellen sie auch in dieser, wesentlich calvinischen Weise dar. Die Lehre derselben läßt sich in folgende Sätze zusammenfassen: 1) Brot und Wein sind Zeichen der Gnade Gottes, aber es sind Zeichen, mit denen zugleich eine wirkliche Mitteilung der Gnade eintritt. 2) Diese besteht in der Speisung und Kräftigung des Glaubens durch eine Einwirkung des heil. Geistes. Es wird die Seele erquickt durch den Leib und das Blut Christi. 3) Aber dieses ist nicht so zu verstehen, als ob wir leiblich den wirklichen Leib Christi empfingen, denn dieser ist im Himmel an einem bestimmten Ort. Der heil. Geist vermittelt uns vielmehr die Gemeinschaft mit jenem himmlischen Leibe des Herrn. Dieses hat entweder mit Calvin,

1) Art. 12, 17: tenendum quoque est minime alligatam ipsis esse Dei gratiam, ut quisquis signum habeat, re etiam potiatur.

dem genfer Katechismus, dem französischen, belgischen, ersten schottischen Bekenntnis den Sinn, daß vom verklärten Leibe Christi uns durch den heil. Geist eine lebendigende Kraft mitgeteilt wird, oder es ist gemeint, daß unser Glaube sich auf Christi Fleisch, d. h. auf das irdische Lebenswerk des Herrn richtet und aus demselben Nahrung zieht. Das ist z. B. die Meinung des Heidelberger Katechismus und der zweiten helvetischen Confession. 4) Nur die Gläubigen, und das heißt hier die Prädestinierten, empfangen im Sakrament die Sache, die übrigen das bloße Zeichen. — Die Einheitlichkeit der reformierten Lehrbildung in diesem Dogma leuchtet ein[1]).

2) Die Feststellung der reformierten Kirchenlehre in den späteren Confessionen.

Eine eingehende Darstellung der reformierten Kirchenlehre ist in diesem Zusammenhang nicht erfordert, denn erstens ist durch die späteren Confessionen (die zweite helvet. Confession, der Heidelberger

1) Folgende Belegstellen seien hier mitgeteilt: Conf. Gall. art. 36, Niemeyer S. 338: credimus tamen eum arcana et incomprehensibili spiritus sui virtute per fidem apprehensa, nos nutrire et vivificare sui corporis et sanguinis substantia. Vgl. die Conf. Scot. I, S. 352. Conf. Belg. S. 386. — Heidelb. Kat. Niemeyer S. 409: Wie wirstu im heiligen Abendmal erinnert und versichert, daß du an dem einigen opffer Christi am Creutz vñ allen seinen gütern gemeinschafft habest? Also daß Christus mir vñ allen glaubigen von diesem gebrochnen brod zu essen vnd von diesem Kelch zu trincken befohlen hat vnd darbey verheissen, Erstlich, daß sein leib so gewiß für mich am Creutz geopffert vnd gebrochen vnd sein blut für mich vergossen sey, so gewiß ich mit augen sehe, daß das brod des HERRN mir gebrochen vnd der Kelch mir mitgetheilet wird. Vnd zum andern, daß er selbst meine seel mit seinem gecreutzigten leib vnd vergossnen blut so gewiß zum ewigen leben speise vñ trencke als ich auß der hand des Dieners empfange vnd leiblich niesse das brod vnd den Kelch des HERRN, welche mir als gewisse warzeichen des leibs vnd bluts Christi gegeben werden. Vgl. S. 411. Conf. Helv. posterior art. 21, S. 519: Ergo accipiunt fideles quod datur a ministro domini et edunt panem domini ac bibunt de poculo domini: intus interim opera Christi per spiritum sanctum percipiunt etiam carnem et sanguinem domini et pascuntur his in vitam aeternam. Was hiemit gesagt sein soll, zeigt der bald folgende Satz: Christus ipse, quatenus pro nobis traditus est et salvator ipse illud praecipuum coenae est. — Vgl. S. 522: Corpus Christi in coelis est ad dextram patris. Sursum ergo elevanda sunt corda.

Katechismus, die belgische, schottische, gallische Confession), das Dogma über die Linie Calvins nicht hinausgeführt worden, und zweitens ist über die Lehrfixierung jener Schriften in einer anderen theologischen Disciplin ausführlich zu handeln. Nur so viel sei deshalb hier bemerkt, daß die späteren reformierten Bekenntnisse in der Lehrdarstellung sich an den calvinischen Typus anschließen. Damit ist sowohl gesagt, daß sie die gemeinsame protestantische Grundlage einhalten, als daß sie einen specifisch reformierten Charakter aufweisen.

Was den Centralgedanken des Protestantismus anbetrifft, so begegnen wir völliger Einigkeit in der Anerkennung des satisfaktorischen Werkes Christi. Er ist ein Sühnopfer geworden und hat den Zorn Gottes getragen. Durch sein Werk nun sind wir gerecht in dem Urteil Gottes[1]). Der Tradition Calvins folgend ist der Glaube dabei im engsten Zusammenhang mit der sittlichen Erneuerung und Bethätigung des Glaubens gedacht. Der Glaube ist das

1) Helv. post. 15. 16. Niemeyer S. 494 ff.: Etenim Christus peccata mundi in se recepit et sustulit, divinaeque justitiae satisfecit. Deus ergo propter solum Christum passum et resuscitatum, propitius est peccatis nostris, nec illa nobis imputat, imputat autem justitiam Christi pro nostra. — Quoniam vero nos justificationem hanc recipimus, non per ulla opera, sed per fidem in Dei misericordiam et Christum, ideo docemus et credimus cum Apostolo, hominem peccatorem justificari sola fide in Christum, non lege, aut ullis operibus. — Fidei tribuitur justificatio, maxime propter Christum et non ideo, quia nostrum opus est. Donum enim Dei est. — Docemus enim vere bona opera enasci ex viva fide, per spiritum sanctum, et a fidelibus fieri secundum voluntatem vel regulam verbi Dei. — Heidelberger Katechismus. Niemeyer S. 405 f.: Wie bistu gerecht für Gott? Allein durch waren glauben in Jesum Christum. Also: daß ob mich schon mein gewissen anklagt, daß ich wider alle Gebot Gottes schwerlich gesündiget, vnd derselben keines nie gehalten hab, auch noch jmerdar zu allem bösen geneigt bin: doch Gott ohn alle meine verdienst, auß lauter gnaden, mir die volkomme gnugthuung, gerechtigkeit vnd heiligkeit Christi schencket vnd zurechnet, als hette ich nie keine sünde begangen noch gehabt, vnd selbst allen den gehorsam vollbracht, den Christus für mich hat geleistet, wenn ich allein solche wolthat mit glaubigen hertzen anneme. — Warumb sagstu daß du allein durch den glauben gerecht seyest? Nicht daß ich von wegen der wirdigkeit meines glaubens Gott gefalle: sonder darumb, daß allein die gnugthuung, gerechtigkeit vnd heiligkeit Christi meine gerechtigkeit für Gott ist, vnd ich dieselbe nicht anderst denn allein durch den glauben annemen, vnd mir zueigen kan. Vgl. Conf. Gall. S. 334. Conf. Scot. 346 f.

Princip des neuen Lebens im Menschen, welches ihn nach allen Richtungen durchdringt und heiligt: Illa (scil. fides) conscientiam quoque pacificat et liberum ad Deum aditum aperit, ut cum fiducia ad ipsum accedamus et obtineamus ab eo utilia et necessaria. Eadem retinet nos in officio, quod Deo debemus et proximo et in adversis patientiam firmat et confessionem veram format atque facit et uno verbo omnia dicam, omnis generis bonos fructus et bona opera progignit (Conf. Helv. post. art. 16). Hinsichtlich der Sünde, insbesondere der Erbsünde begegnen wir einer tiefen Einsicht in das menschliche Verderben. Die Sünde ist die nativa hominis corruptio, durch welche alles Gute in dem Menschen ausgetilgt ist und er allem Guten fremd, allem Bösen geneigt geworden ist, seine libera voluntas ist eine voluntas serva geworden[1]).

Wie an diesem centralen Punkt die reformatorische Fortbildung des Dogmas gewahrt ist, so finden wir auch die reformatorische Einsicht in das geistliche Wesen der Kirche in der Formel fixiert, daß die Kirche die Gemeinschaft der Prädestinierten ist. Auf der Spur Calvins bewegt sich die starke Betonung der Notwendigkeit der sichtbaren Kirche und der Verpflichtung die Gnadenmittel derselben zu brauchen[2]). Denn obschon bei der prädestinatianischen Voraussetzung aller dieser Schriften die Gnadenwirksamkeit Gottes nicht unbedingt an die Predigt des Evangeliums geschlossen werden kann, so ist dennoch die praktisch beherrschende Regel die, daß das Werk des heiligen Geistes sich durch die Predigt des Evangeliums an den Herzen der Menschen vollzieht[3]).

1) S. die Belege aus den verschiedenen Bekenntnissen bei Niemeyer 477 ff. 332. 342. 393. 370.

2) S. die Stellen bei Niemeyer S. 404 f. 499 ff. 379 ff. 348 f.

3) Heidelb. Kat. S. 407: Der heilig Geist würcket denselben (d. h. den Glauben) in unsern hertzen durch die predig des heiligen Euangelions vñ bestetiget den durch den brauch der heiligen Sacramenten. — Helv. post. 467 f.: Quum hodie hoc Dei verbum per praedicatores legitime vocatos annunciatur in ecclesia, credimus ipsum Dei verbum annunciari et a fidelibus recipi neque aliud Dei verbum vel fingendum vel coelitus esse exspectandum. . . Neque arbitramur praedicationem illam externam tanquam inutilem ideo videri, quoniam pendeat institutio verae religionis ab interna spiritus illuminatione . . . Aber es heißt auch: Agnoscimus interim Deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio quos et quando velit, id quod ejus potentiae est. Nos vero loquimur de usitata ratione

Hier wie dann bei der Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente spielt freilich der prädestinatianische Hintergrund des Systems immer wieder hinein. Derselbe ist in allen diesen Schriften vorhanden, wie wir später sehen werden.

Drittes Stadium.

Die Durchführung der calvinischen Prädestinationslehre.

1) Die Streitigkeiten mit Pighius und mit Bolsec.

Auch die calvinische Prädestinationslehre hat sich allmählich in der ganzen reformierten Kirche Anerkennung zu verschaffen gewußt. Es ist aber dabei ohne harten Gegensatz nicht abgegangen.

Die Lehre wurde zuerst von römischer Seite angegriffen. Schon 1542 hatte Albertus Pighius, Chorherr und Propst zu Utrecht, gegen die Reformation einen Angriff gerichtet unter dem Titel de libero hominis arbitrio et divina gratia libri X [1]). Hier versucht er der protestantischen Anschauung von der Unfreiheit des Willens eine Reihe der unsittlichsten Consequenzen zu entnehmen. Er selbst vertritt dem gegenüber einen deutlichen Pelagianismus. Es gibt eine unterstützende Gnade, die für jeden vorhanden ist, der sich ihr nicht entzieht. Dieselbe setzt ein Mitwirken seitens des Menschen voraus.

Hierauf antwortete Calvin in seinem Buch de libero arbitrio (C. R. XXXIV, 233 ff.). Der Einrede des Pighius, daß nach protestantischer Voraussetzung alles Reden und Predigen umsonst sei, hält Calvin den Gedanken entgegen, daß freilich Gott allein das Heil wirke, daß er aber gewollt habe, daß seine Wirksamkeit gewissermaßen in die Predigt eingeschlossen werde, sowie daß Gott selbst zur Arbeit in diesem Dienst anrege (p. 252 ff.). Auf den Einwand, daß bei Annahme der Prädestinationslehre alle Strafe für die Übelthäter aufzuheben sei, erwidert er, daß in den bösen Werken Gottes und des Menschen Thätigkeit zu unterscheiden sei. Der Mensch folgt seinen eigenen bösen Begierden mit eigener Überlegung und eigenem Willen, ist also selbst schuldig, aber Gott

---

instituendi homines et praecepto et exemplo tradita nobis a Deo. Vgl. auch S. 496: fides merum est Dei donum, quod solus Deus ex gratia sua electis suis . . . quando, cui et quantum ipse vult, donat et quidem per spiritum s. mediante praedicatione evangelii et oratione fideli.

1) Vgl. Schweizer, Centraldogmen I, S. 180 ff. Linsenmann, A. Pighius u. s. theol. Standpunkt, Tüb. Quartalschr. 1866, S. 571 ff. bes. 588 ff.

gebraucht das böse Thun des Menschen zu Ruten seines Zornes, zur Ausführung seiner Gerichte (p. 256 f.). Ein fernerer Einwand des Pighius war, daß dieses Dogma, weil alles mit absoluter Notwendigkeit geschehe, jede sittliche und politische Lebensordnung aufhebe. Calvin bemerkt hiezu, daß die Prädestination keineswegs die Anwendung von Mitteln und Zwischenursachen ausschließe: „nicht sind wir Stoiker, die das Fatum träumen aus beständiger Verkettung der Dinge, sondern wir sagen nur, daß Gott der Welt vorstehe und nicht nur die Erfolge in seiner Gewalt habe, sondern auch der Menschen Herzen regiere und ihren Willen lenke nach seinem Wohlgefallen . . . . . sodaß sie nichts als nur was er beschlossen hat bewirken, was immer sie unternehmen" (p. 257). Des Pighius Beschuldigung endlich, daß durch die Prädestinationsidee alle Religion beseitigt werde und die Menschen in Vieh und Ungeheuer verwandelt würden, setzt Calvin entgegen, daß freilich die Abhängigkeit von Gott zu betonen sei, daß es nötig sei, daß der Mensch gänzlich an sich verzweifle und sich ganz Gott hingebe, sodaß er auch, wenn ihm etwas Gutes gelungen, Gott allein die Ehre gebe.

Diese Debatte ist von Interesse. Die Einwände des Pighius zeigen uns die Consequenzen, welche eine ungeistliche fleischliche Betrachtung der Prädestination immer wieder dem Dogma hat geglaubt entnehmen zu können. Dem gegenüber thut die Verteidigung Calvins kund, daß für das religiöse Verständnis jene Schwierigkeiten nicht existieren und daß mit jenem Dogma die Herstellung der Stimmung schlechthiniger Abhängigkeit von Gott letztlich intendiert ist[1]). Der Angriff des Pighius aber verrät auch, was den Gegner besonders an dieser Lehre ärgert, es ist der Ausschluß alles eigenen Verdienstes. Pighius beabsichtigt zwar die richtige Mitte zwischen den Evangelischen und Pelagius einzuhalten. Dieses ist ihm aber nicht gelungen, denn er steht faktisch auf Seiten des letz-

---

1) Auf diese durch Schleiermacher später so berühmt gewordene Formel sind auch später rationalisierende reformierte Dogmatiker, die den Prädestinationsgedanken nicht mehr brauchen konnten, wirklich hinausgekommen. Die wahre Religion ist nach J. F. Stapfer diejenige, welche den Menschen „ganz abhänglich" von Gott macht (s. Grundlegung zur wahren Religion Bd. X, S. 559, 628 und vgl. meinen Begriff der christlichen Kirche I, S. 191).

teren[1]), wie Calvin nachweist. Pighius ist auch von Butzer bekämpft worden, der mit Calvin übereinstimmt[2]).

Tiefer eingreifend als diese litterarische Fehde wirkte der Streit mit Bolsec[3]). Hieronymus Bolsec, ein früherer Carmelitermönch, kam als Mediciner im Jahr 1551 nach Genf. Hier verbreitete er in der Stille Einwendungen gegen die Prädestinationslehre. Seine Einrede kam darauf hinaus, daß die Menschen nicht deswegen erlöst werden, weil sie erwählt sind, sondern sie werden erwählt, weil sie Glauben haben. Niemand aber werde nach Gottes Ratschluß verworfen, sondern er ziehe es sich selbst zu, daß er der Erwählung verlustig gehe. Diese Gedanken, welche den gewöhnlichen Widerspruch des platten Verstandes gegen die Prädestination ausmachen, machte Bolsec unter Schmähungen wider die calvinische Lehre dann auch öffentlich geltend. Von Calvin scharf zurecht gewiesen, wurde er verhaftet und späterhin verbannt unter Androhung der Prügelstrafe, falls er sich jemals auf genfer Boden zeigen würde. Er wandte sich nach Bern und hat die hier gegen Calvin herrschende Abneigung (vgl. oben S. 654) durch Verleumdungen des Reformators zu stärken gesucht, was ihm auch gelang. Schließlich ist er wieder zum Katholicismus übergetreten.

Im Gefängnis zu Genf wurden ihm siebzehn Fragen im Sinn der strengsten Prädestinationslehre vorgelegt[4]). Bolsec antwortete auf diese Fragen, daß er allerdings anerkenne, daß Gott den Menschen nicht auf Grund des Guten in ihm erwähle. Trotzdessen aber hänge der Glaube nicht ab von der Erwählung. Niemand bleibe in seiner natürlichen Blindheit. Wer das behauptet, entehre Gott, denn die Gnade ist überschüssiger als die Sünde. Demgemäß ist das Ziehen Gottes, von dem die Schrift sagt, nicht als ein gewaltsames darzustellen, sondern es ist ein väterliches, welches er

1) Vgl. Schweizer a. a. O. S. 197. Vgl. auch Linsenmann a. a. O. S. 612 ff.

2) Darüber s. Schweizer a. a. O. I. S. 201—204.

3) Vgl. Schweizer a. a. O. I, 205 ff. Stähelin, Calvins Leben I, S. 411 ff. II, S. 132 ff. Henry, Calvins Leben III, S. 49 ff. Hundeshagen, Conflikte &c. S. 268 ff.

4) Dieselben s. bei Henry III, Beilagen S. 7 ff. z. B. S. 8: Si Dieu devant que prevoir differance entre les uns et les autres, n' a pas eleu les uns et rejetté les autres? — Item quand l'Evangile se presche, si la cause pourquoy les uns y croient, les autres non, n' est pas, que Dieu appelle avec efficace ceux, qu' il a ordonnés à salut?

auf alle vernünftigen Geschöpfe erstreckt, die sich ihm nicht widersetzen. Die Gnade Gottes, welche das steinerne Herz des Menschen in ein fleischernes, d. h. empfängliches verwandelt, ist universell. In das Geheimnis des göttlichen Ratschlusses dürfe man überdem nicht eindringen. Bolsec will sich an den Satz halten, daß wer an den Sohn glaubt selig werde, wer aber nicht glaubt verdammt werde. Seine Behauptung aber, daß Gottes Gnade allen gilt und es von des Menschen eigener Entscheidung herrührt, ob er zum Glauben gelangt oder nicht, hängt mit der anderen zusammen, daß durch den Sündenfall der freie Wille nicht ganz zu nichte geworden sei, indem sonst der Mensch zum Vieh herabgesunken wäre. Dieses schließt aber nicht aus, daß niemand gerettet wird, er werde denn von Gott durch Christus aus dem Verderben befreit[1]). Diese vorsichtige Darstellung verrät immerhin die semipelagianische Richtung ihres Urhebers, und zeigt an, daß der ehemalige Mönch mit seiner Anschauung auf dem Boden des Katholicismus stehen geblieben war. Nicht aus der göttlichen Bestimmung ist des Menschen Los abgeleitet, sondern aus der Stellung, welche der Mensch vermöge der Reste seiner Freiheit sich zur Gnade gibt. Bolsec hatte sich auf die Meinung der übrigen schweizerischen Theologen berufen. Man erließ deshalb

1) Die Beantwortung der Fragen bei Henry III, Anhang S. 9 ff. Ich hebe folgende Sätze heraus. 12) Je responds, que je n' entends point que Dieu ait ordonné de plustot sauver les uns que les autres, mais ceux qui croient par grace efficace et les autres qui ne recoivent la foi, la grace de Dieu, qui fait croire ne leur est efficace, parcequ'ils ne la prisent et estiment comme apartient, si que la faute, qu'ils ne croient, vient de leur mepris ou rebellion, non du decret du Dieu. — 14) Je reponds, que l'homme apres la chute n' a pas esté du tout denué du liberal arbitre, car il eust esté une beste privée de raison, mais son arbitre est demeuré, navré et corrompu en maniere, que souvent et quasi toujours il a jugé le bien estre mal et mal bien, pource il a toujours en besoin pour entendre la loi de Dieu et la suivre de la grace de Dieu et pour croire en J. C. a en besoin de special grace et attraction. Dazu zwei Sätze aus den von Bolsec an Calvin gerichteten Fragen, Henry a. a. O. S. 13: Par quel passage de l' Escriture Ste. expresse et manifeste peut prononcer que la volonté et decret de Dieu Eternel est cause des pechez lesquels commettent les mechans, et de leur perdition? — Par quelle authorité ex. de l' Escrit. Ste. il prouve ce qu' il a escrit en son institution, assavoir que Dieu n' a pas creé tous les hommes à une mesme fin, mais les uns à salut, les autres à perdition?

Anfragen hinsichtlich des Handels an die Theologen von Basel, Zürich und Bern. Aber die Antworten fielen sämmtlich, obgleich sie die Prädestinationslehre anerkannten, lau aus; es sei eine schwierige Lehre, daher müsse man mit Bolsec Duldung haben. Die scharfe klare Ausprägung der Lehre, die Calvin bietet, mit der Spitze des absoluten Ratschlusses nicht blos der Erwählung, sondern auch der Verwerfung, ist überall umgangen[1]). Calvin jedenfalls war durchaus unbefriedigt. Er faßte im J. 1552 seine Prädestinationslehre nochmals zusammen in dem Consensus Genevensis, sich dabei sowohl gegen Pighius als gegen Bolsec wendend. Da derselbe nichts neues enthält, haben wir uns mit seinem Inhalt nicht weiter zu befassen. Nur so viel ist noch zu bemerken, daß der Consensus nur von der genfer, nicht aber auch von der züricher Kirche officiell acceptiert worden ist. Die allgemeine Stimmung der schweizer Theologen war zu jener Zeit noch nicht zu der calvinischen Fassung der Lehre durchgedrungen.

2) Die Prädestinationslehre in den späteren Bekenntnissen.

Die calvinische Lehre hat sich aber auch auf diesem Punkt in verhältnismäßig kurzer Zeit in der reformierten Kirche durchgesetzt. Nicht nur fast alle bedeutenden Theologen der späteren Zeit denken so, auch die späteren Bekenntnisse sprechen sich in diesem Sinn aus. Dabei ist freilich zu sagen, daß dieselben die schwierige Frage in maßvoller Weise behandeln und daß von der Prädestination keine Einengung des praktisch religiösen Heilsbewußtseins ausgeht. Aber die Grundlinien der calvinischen Anschauung sind hier mit Takt und Geschick gezogen worden. Gott hat von Ewigkeit her prädestiniert oder erwählt frei und in lauterer Gnade, ohne Ansehen der Menschen, die Heiligen, welche er in Christo erretten will. Die Anderen aber läßt er in ihrem Elend der Verdammnis entgegengehen. Freilich haben die Bekenntnisse die besonders leicht zu misdeutenden Spitzen der calvinischen Doktrin abgestumpft und die Sache mehr praktisch gewandt. Wer in der Gemeinschaft mit Christus lebt, lehrt die zweite helvetische Confession, der sei seiner Erwählung gewiß und lasse ab von dem müßigen Fragen darnach, wer erwählt sei. Christus ist der Spiegel, in dem wir unsere

1) Vgl. Schweizer S. 218 ff.

Prädestination beschauen[1]). So trat für die praktisch religiöse Anschauung die strikte Durchführung der Prädestinationsidee immerhin zurück. So falsch es ist den Art. X der zweiten helvetischen Confession in philippistischem Sinn zu deuten, so sehr ist die theologische Ausprägung dieses Gedankens hier doch vermieden[2]). In einem praktischen Handbuch wie dem Heidelberger Katechismus kann diese Lehre sogar ganz ausfallen, so strenge Prädestinatianer die Verfasser des Katechismus auch waren[3]). Aus all dem folgt also keineswegs eine abweichende Lehranschauung der Verfasser der in Rede stehenden Symbole, wie die sonstigen gleichzeitigen Ausführungen Bullingers sowie des Ursinus und Olevianus beweisen.

Das zeigt sich auch in der Theologie aller bedeutenderen Theologen der zweiten Generation der Reformatoren. Männer wie Theodor Beza, Petrus Martyr, Musculus, Zanchi vertreten die Prädestinationslehre in ihrer strengsten supralapsarischen Fassung, d. h. sie lehren, Gott habe bereits vor Erschaffung der Welt beschlossen, die einen Menschen dem Verderben zu überlassen, die anderen selig zu machen, indem er auf diese Weise durch Erweisung sowohl seiner Gerechtigkeit als seiner Barmherzigkeit sich verherrlicht. Der Mensch ist somit nicht von ungefähr, sondern nach Gottes Vorsehung gefallen, ohne daß darum Gott irgend eine Schuld treffe, der ja dem Menschen eine widerstandsfähige natürliche Verfassung in der Schöpfung gegeben hatte[4]). Solche Gedanken vertrat die reformierte Theologie auch im Kampf gegen die Lutheraner, wie die Disputation, die 1586 zwischen Beza und Jakob Andreä zu Mömpelgart stattfand, zeigt[5]). Auf reformiertem Boden wird diese Theorie nur vereinzelt angegriffen wie von Samuel

---

1) S. die Belege bei Niemeyer S. 332. 343. 370. 481 ff.

2) Vgl. über diese Frage Schweizer I, S. 290 f. Sudhoff PRE. V, 754 f.

3) Vgl. Schweizer I, S. 471 ff.

4) Beza bei Schweizer I, S. 506 f.

5) Acta colloquii Montis Belligartensis, Tub. 1594, p. 507 ff. 507: Generaliter affirmamus neque invito, neque ignorante neque otiose praesciente Deo, lapsos esse primos parentes aut quicquam in mundo evenisse; evenire aut unquam eventurum fuisse, a cujus voluntate ne passerculi quidem excipiuntur, — — — quum is, qui eligit, non omnia accipiat, necessario consequi dicimus, reliquos eodem decreto praeterire. Vgl. p. 523 ff. 529. 469 etc.

Huber[1]), einem Pfarrer im berner Gebiet (später in Württemberg, dann Prof. in Wittenberg), der mit großer Erbitterung seine ganze Kraft gegen jene Lehre aufwandte. Charakteristisch sind nun die Gründe, welche er gegen dieselbe einsetzt. Nur bei der universalistischen Auffassung der Gnade könne der Mensch zur völligen Heilsgewißheit gelangen und nur unter jener Voraussetzung seien die Gnadenmittel als objektive Träger des Heils anzusehen. Diese Begründung verrät, daß Huber, obgleich seine Lehre später auch von den Lutheranern verworfen wurde, sich doch von Anfang an wesentlich auf der Linie des Luthertums bewegt hat, wie er denn auch zu der lutheranisierenden Partei im berner Gebiet geneigt hat.

Es hat also die Prädestinationslehre in der reformierten Kirche die Bedeutung beibehalten, welche die beiden Reformatoren dieser Kirche jener Lehre beigelegt haben. Während aber in der reformatorischen Zeit dieselbe in erster Linie doch im Zusammenhang der Heilsgewißheit als eine Stütze derselben in Betracht kam, hat die spätere Zeit in ihrem scholastisch systematischen Interesse jenen Zusammenhang verschoben, indem sie die Lehre für sich betont und dieselbe aus dem Gottesbegriff hergeleitet hat. Die Erwählung oder die Verwerfung sind der letzte Zweck Gottes mit dem Menschen. Diesem Willensbeschluß Gottes sind alle übrigen Beschlüsse Gottes untergeordnet. Die Erschaffung des Menschen, seine sittliche Ausrüstung, die Gestattung des Sündenfalls sind abhängig von jenem ewigen Doppeldekret Gottes[2]). Hier ist also die Prädestination das Princip, welches das gesammte theologische System zur Einheit durchherrscht. Der ursprüngliche praktische Gesichtspunkt tritt zurück gegen die abstrakte Consequenz des theologischen Princips.

3) Die arminianischen Streitigkeiten. Die Synode zu Dortrecht.

Diese Prädestinationslehre ist der Gegenstand eines heißen und erbitterten Kampfes geworden, dessen Schauplatz Holland war.

Jakob Arminius (geb. 1560) hatte schon früher mildere Ansichten über die Prädestination geltend gemacht. Als er aber im

1) Vgl. Schweizer I, S. 513 ff. 526 ff. Wagenmann, PRE. VI, 340 ff.

2) Vgl. Schweizer a. a. O. II, S. 13. Ritschl, Geschichtl. Studien zur christl. Lehre von Gott, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1868, S. 109 ff.

Jahr 1603 als Professor nach Leyden berufen wurde, wo er neben dem streng prädestinatianisch gesinnten Franz Gomarus (geb. 1563) lehrte, erregten Äußerungen von Schülern des Arminius die allgemeine Aufmerksamkeit. Es wurden Stimmen laut, die nach einer Generalsynode zur Prüfung und Entscheidung der Angelegenheit verlangten. 1608 und 1609 kam es im Haag zu einem Gespräch zwischen den beiden Hauptgegnern. Dasselbe verlief ohne Resultat. Bald darauf, noch im Jahr 1609, starb Arminius im 49. Lebensjahr. Aber der Ausbruch eines weitreichenden Kampfes wurde dadurch nicht verhindert. Als Führer der gemäßigten Ansicht traten an seine Stelle Janus Uytenbogaart und Simon Episkopius. Die arminianische Geistlichkeit mit dem Ketzernamen gebrandmarkt, vereinigte sich im Jahr 1610 zu der Remonstrantia. Ihre Artikel enthalten eine Remonstration gegen die supralapsarische Ansicht. Derselben stellen sie ihre eigene Lehre entgegen[1]). Diese ist in den folgenden Sätzen enthalten: 1) Gott hat vor Grundlegung der Welt beschlossen in und durch Christus diejenigen aus dem gefallenen sündigen Menschengeschlecht, welche durch die Gnade des heil. Geistes an ihn glauben und in diesem Glauben beharren würden, selig zu machen, die Unbekehrten und Ungläubigen aber in Sünde und Zorn zu belassen und als Christo fremde zu verdammen (Joh. 3, 36). 2) Daß demzufolge Jesus Christus für allen und jeden Menschen gestorben ist, also daß allen durch den Tod des Kreuzes Versöhnung und Vergebung der Sünden erworben ist, jedoch so, daß niemand thatsächlich die Vergebung der Sünden genießt als der Gläubige. 3) Daß der Mensch den seligmachenden Glauben von sich selbst nicht hat noch kraft seines freien Willens, sodaß er im Stand des Abfalls und der Sünden nichts Gutes, was wahrhaft gut ist, denken, wollen oder thun kann, vielmehr ist hiezu nötig, daß er von Christo durch seinen heiligen Geist geboren und erneuert werde im Verstand, Affekt, Willen und allen Kräften. 4) Daß die Gnade Gottes Beginn, Fortgang und Vollendung alles Guten ist, sodaß auch der wiedergeborene Mensch ohne die vorhergehende, zuvorkommende, folgende und mitwirkende Gnade, Gutes weder denken noch thun kann. Es sind alle guten Thaten somit

1) Die fünf Artikel der Arminianer bei Walch, Religionsstreitigkeiten außer der luth. Kirche III, S. 540 und bei Schaff, The Creeds of christendom III, S. 545 ff.

dieser Gnade zuzuschreiben. Aber ihre Wirksamkeit ist nicht unwiderstehlich, da die Schrift von vielen sagt, sie hätten dem heiligen Geist widerstanden, Act. 7. 5) Daß die, welche Christus durch den wahren Glauben eingeleibt und seines lebendig machenden Geistes teilhaftig geworden sind, die nötige Kraft haben gegen Satan, Sünde, Welt und ihr eigen Fleisch zu streiten und die Oberhand zu gewinnen — aber das geschieht allzeit durch den Beistand der Gnade des heiligen Geistes — und daß Jesus Christus ihnen in aller Versuchung durch seinen Geist beisteht. Ob sie nun aber nicht durch Nachlässigkeit den Anfang ihres Wesens in Christo verlassen, die gegenwärtige Welt wiederum annehmen, von der heiligen Lehre, die ihnen einmal gegeben, wieder abweichen, das gute Gewissen verlieren, die Gnade verwahrlosen können — dieses müßte erst näher aus der heiligen Schrift untersucht sein, bevor sie es mit voller Versicherung des Gemütes lehren können. —

Dieses sind im wesentlichen die berühmten fünf Sätze der Arminianer. Dieselben erachten sie für gleichförmig mit dem Wort Gottes und bitten, daß sie über diese Punkte gehört werden und daß die in diesen Fragen verschieden denkenden Brüder einander in Liebe tragen möchten. — Die Staaten haben nun freilich beschlossen, daß die diesen Sätzen beipflichtenden Prediger unbehelligt bleiben sollten, aber sie blieben es keineswegs. Die Gegenpartei stellte die Gegenremonstranz entgegen, welche den streng prädestinatianischen Lehrbegriff festhielt. Eine ungeheure Bewegung hat sich an diesen Gegensatz geschlossen. Die Unruhe teilte sich auch den Gemeinden mit. Der Statthalter Moritz von Oranien erklärte sich aus politischen Motiven für die Contraremonstranten, während angesehene Männer wie Oldenbarneveld und Hugo Grotius sich um Toleranz und eine billige Auffassung der remonstrantischen Lehre bemühten. Die Gegenbewegung wuchs. So wurde beschlossen, daß eine Nationalsynode die Lösung bringen solle. Von beiden Parteien aus wurde nun versucht das reformierte Ausland für die eigene Ansicht zu gewinnen. An fast alle reformierten Landeskirchen erging die Aufforderung die Synode zu beschicken. Brandenburg lehnte die Beteiligung ab, in Frankreich unterblieb sie auf königliches Gebot. Abgeordnete trafen ein aus der Pfalz, aus Hessen, Nassau, Ostfriesland, Bremen, England, Schottland und besonders aus der Schweiz.

Die Synode wurde am 13. November 1618 in Dortrecht

eröffnet und währte bis zum 9. Mai 1619[1]). In der geschlossenen Einheit bildet sie eine großartige Erscheinung auf protestantischem Boden und hat in dieser Hinsicht schon den Zeitgenossen in hohem Maß imponirt. Auf welche Seite der Sieg fallen würde, war bei der großen Majorität der Contraremonstranten nicht zweifelhaft. Den vorgeladenen Remonstranten wurde nur sich zu verteidigen gestattet, die drei Gesinnungsgenossen, welche sie in der Versammlung selbst hatten, wurden zum Austritt aus derselben genötigt. Sie mußten sich unter die Vorgeladenen stellen. — Die erste Schwierigkeit, welcher sich die Synode gegenüber sah, war die Feststellung der remonstrantischen Lehre, denn die oben angeführten Sätze sind nicht scharf und klar formuliert und deswegen nicht geeignet, die Abweichungen von der orthodoxen Lehre in das Licht zu setzen. Da die Remonstranten sich weigerten, auf formulierte Fragen zu antworten, so beschloß man selbst ihre Lehre aus ihren Schriften zusammenzustellen. Sie selbst wurden, nachdem ihnen abermals Fragen, unter Androhung bürgerlicher und kirchlicher Strafen, zur Beantwortung vorgelegt, und sie sich dieses Verfahrens geweigert, vielmehr freie Verteidigung verlangt hatten, mit heftigen Worten aus der Synode gewiesen. Jene Arbeit aber wurde in den Privatsitzungen der Synodalen vollendet und dann dem Urteil der Synode unterbreitet. Es ergab sich als positives Resultat eine durchgängige Übereinstimmung in der strengen Prädestinationslehre. Aber die Versammlung entschied sich für die infralapsarische Fassung derselben, nur Gomarus beharrte bei der supralapsarischen Formulierung.

Die Canones der Synode sind nun in der Weise abgefaßt, daß an die thetische Erklärung und Fixierung der orthodoxen Lehre die Verwerfung der Irrtümer geschlossen wird. Das Schlußwort stellt fest, daß diese Formulierung der Lehre sowohl mit dem Wort Gottes als mit den Confessionen der reformierten Kirche in Einklang stehe. Die Synode erklärte sodann, daß die Führer der arminianischen Partei zur Versehung geistlicher und akademischer Ämter unwürdig seien bis sie Buße gethan hätten (Niemeyer S. 725).

---

1) Acta synodi Dortrechti habitae, Lugduni Batav. 1620. — Die Beschlüsse bei Niemeyer S. 690 ff. Vgl. Graf, Beiträge zur Kenntnis der Synode von Dordrecht, Basel 1825. Heppe, PRE. III, 679 ff. Schweizer a. a. O. II, S. 141 ff.

Beiläufig sei noch bemerkt, daß die Synode die belgische Confession und den Heidelberger Katechismus einstimmig als rechtgläubige Handbücher gebilligt hat.

Unsere Aufgabe besteht nun darin, die Fassung der Prädestinationslehre zur Darstellung zu bringen, welche in so weitem Umfang, nämlich seitens der Vertreter fast aller reformierten Kirchen, für die rechtgläubige erklärt worden ist. Es wird sich uns dabei zeigen einen wie durchschlagenden Einfluß diese Lehre auf die gesammte Vorstellungsweise gewonnen hatte.

Indem alle Menschen in Adam dem Fluch und dem ewigen Tode verfallen sind, thäte Gott niemandem Unrecht, wenn er die Menschheit dem Verderben überließe. Nun aber sendet er in seiner Güte die Boten der frohen Botschaft zu wem und wann er will, aus. Durch den Dienst derselben werden die Menschen zur Buße und zum Glauben an Christus gerufen; wer aber diesem Evangelium nicht glaubt, über dem bleibt Gottes Zorn (Kap. I, Art. 1—4). Es liegt nun die Thatsache vor, daß die einen in der Zeit von Gott mit dem Glauben begabt werden, die anderen nicht. Dieses rührt her von Gottes ewigem Beschluß. Er hat die einen dazu erwählt ihr Herz zu erweichen, die anderen aber überläßt er mit gerechtem Urteil ihrer Bosheit und Härte (Art. 6). Die Erwählung selbst wird definiert — und zwar in infralapsarischer Weise — als der ewige Vorsatz Gottes, nach welchem er vor Grundlegung der Welt aus dem durch eigene Schuld in Sünde gefallenen Menschengeschlecht, aus reiner Gnade eine bestimmte Zahl nach seinem Gutdünken, ohne daß diese an sich würdiger wären als die übrigen Menschen, zum Heil in Christo erwählte. Christum hat er somit von Ewigkeit her zum Haupt der Erwählten und zum Fundament des Heils eingesetzt. Die Erwählung verwirklicht sich aber an den Erwählten dadurch, daß sie durch Wort und Geist wirksam berufen und gezogen werden zu Christo, daß Gott ihnen den Glauben schenkt, sie rechtfertigt und heiligt [1]). Die Erwählung ist eine einige.

---

1) Canones Synod. Dordr. c. 1 art. 7. Niemeyer S. 694: Est autem electis immutabile Dei propositum, quo ante jacta mundi fundamenta ex universo genere humano, ex primaeva integritate in peccatum et exitium sua culpa prolapso, secundum liberrimum voluntatis suae beneplacitum, ex mera gratia, certam quorundam hominum multitudinem, aliis nec meliorum, nec digniorum, sed in communi miseria cum aliis jacentium, ad

In ihr ist der Quell alles Heils zu erblicken, aus ihr stammt der Glaube, die Heiligkeit und die übrigen Heilsgaben, sowie das ewige Leben. Ihr Grund aber liegt lediglich in dem Gutdünken Gottes (Art. 8—10).

Subjektiv vergewissert wird der Mensch seiner Erwählung durch die unfehlbaren Früchte derselben, welche das Wort Gottes angibt. Es sind der wahre Glaube an Christus, die kindliche Furcht vor Gott, der Schmerz über die Sünde um Gottes willen, Hunger und Durst nach Gerechtigkeit[1]). Die aber durch die Erwählung Gottes Kinder geworden, die werden immer eifriger Gott wieder zu lieben, sich vor ihm zu demütigen, sich selber zu reinigen trachten. Deshalb ist der alte Einwand ganz untriftig, die Erwählung würde die Menschen träge machen in der Befolgung der göttlichen Gebote oder fleischlicher Sicherheit Vorschub leisten[2]). Wer aber den lebendigen Glauben und das feste Vertrauen auf Gott, sowie den Gehorsam gegen denselben in Christo noch nicht in seinem Herzen empfindet, aber doch die Mittel braucht, durch welche jenes alles in uns zu wirken Gott verheißen hat, der bleibe dabei und sehne sich brennend nach der Stunde reicherer Gnade und erwarte sie demütig. Solche Menschen, welche von aufrichtigem Streben beseelt sind, sollen sich nicht schrecken lassen durch die Prädestinationslehre,

---

salutem elegit in Christo, quem etiam ab aeterno mediatorem et omnium electorum caput salutisque fundamentum constituit; atque ita eos ipsi salvandos dare, et ad eius communionem per verbum et Spiritum suum efficaciter vocare ac trahere; seu vera et ipsum fide donare, justificare, sanctificare, et potenter in filii sui communione custoditos tandem glorificare decrevit, ad demonstrationem suae misericordiae, et laudem divitiarum gloriosae suae gratiae.

1) Art. 12, p. 695: De hac aeterna et immutabili sui ad salutem electione, electi suo tempore, variis licet gradibus et dispari mensura, certiores redduntur, non quidem, arcana et profunditates Dei curiose scrutando; sed fructus electionis infallibiles, in verbo Dei designatos, ut sunt vera in Christum fides, filialis Dei timor, dolor de peccatis secundum Deum, esuries et sitis justitiae etc. in sese cum spirituali gaudio et sancta voluptate observando.

2) Art. 13, p. 696: Tantum abest, ut hac electionis doctrina atque eius meditatione in mandatorum divinorum observatione segniores aut carnaliter securi reddantur. Quod iis justo Dei judicio solet accidere, qui de electionis gratia, vel temere praesumentes, vel otiose et proterve fabulantes, in viis electorum ambulare nolunt.

wohl aber soll dieselbe denen einen Schrecken einflößen, die Gottes und des Heilandes vergessend, in Weltsorge und Fleischeslust sich dahingegeben haben (Art. 16). Die Thatsache der Erwählung aber wird uns von der Schrift dadurch erst recht empfohlen, daß dieselbe bezeugt, daß nicht alle Menschen von Gott erwählt sind, sondern daß er einen Teil derselben dem wohlverdienten Verderben überläßt, indem er sich hiedurch keineswegs als Urheber der Sünde, wohl aber als den fürchterlichen und gerechten Richter derselben beweist (Art. 15).

Es zeigt das erste Kapitel, dessen Grundgedanken wir nun reproduciert haben, klar, welches die leitende Ansicht des Bekenntnisses ist. Gott hat vor der Welt einige Menschen zum Heil erwählt. Das Heil wird denselben durch Christus beschaffen und in den Gnadenmitteln der Kirche dargeboten. Zur Gewißheit der Erwählung gelangen sie aber durch die subjektive Frömmigkeit. Erweist Gott an den Erwählten seine Barmherzigkeit, so nicht minder seine Gerechtigkeit an denen, welche dem verdienten Verderben überlassen bleiben.

Das zweite Kapitel stellt zunächst fest, daß, indem die Erwählung sich an der Menschheit verwirklicht, sowohl Gottes Barmherzigkeit als Gerechtigkeit zum Ausdruck kommt, sofern nämlich Gott, da wir ihm nicht genugthun konnten, seinen Sohn als ein Opfer und als G e n u g t h u u n g für unsere Sünde hingab. Der Tod des Sohnes aber ist von unendlichem Wert und reichlich (abunde) genügend zur Versöhnung aller Sünden der Welt (Art. 1—3). Dieser Wert eignet dem Tode Christi, sofern er keine blos menschliche Persönlichkeit, sondern auch der eingeborene Sohn Gottes war (Art. 4). Die Wohlthat Christi aber wird den Gläubigen zu teil durch Gottes lautere Gnade (Art. 7), denn es war Gottes Wille, daß sich die Wirkung von Christi Tod auf alle Erwählten erstreckte, sie alle und sie allein sind, indem ihnen die Sünde vergeben und der Glaube zu teil geworden ist, und sie der Hut Christi überantwortet worden sind, durch Christi Tod erlöst (Art. 8). Geht nun ein Teil der Menschheit verloren, so ist das nicht der Fall, weil Christi Opfer ungenügend ist, sondern allein aus eigener Schuld. Hier zeigt sich ein eigentümliches, durch die Prädestinationstheorie hervorgerufenes Schwanken in der Lehrbildung. Der Tod Christi kommt den Erwählten zu Gute, und

doch war man genötigt gewesen, der Meinung Raum zu lassen, er sei genügend zur Erlösung aller Menschen[1]).

Nachdem das 2. Kapitel von der durch Christus vermittelten Erlösung gehandelt, spricht das 3. und 4. Kapitel von des Menschen Verderben und Bekehrung. In erster Hinsicht steht fest, daß Adam aus eigenem freien Willen, aber auf Satans Antrieb, von Gott abgefallen und somit verderbt und verdammlich geworden sei, welche Verfassung er auch auf seine Nachkommen vererbt hat. Diese sind dem Verderben verfallen, obgleich ein gewisses natürliches Licht ihnen geblieben zu einer gewissen Erkenntnis Gottes und zu äußerer Tugend (Kap. III, Art. 1—4). Nur Gott vermag den Menschen zu erretten. Dieses geschieht aber durch das Wort oder das Amt der Versöhnung, durch das Evangelium vom Heiland, durch welches Gott sowohl im neuen als im alten Testament die Gläubigen errettet (Art. 6).

Diese Berufung Gottes ist eine ernstliche. Gott will, daß wer berufen wird, zu ihm kommt[2]). Wenn also einer durch das Evangelium berufen ist und sich nicht bekehrt, so liegt die Schuld lediglich an ihm selbst. Er hat das Evangelium entweder nicht zugelassen oder doch nicht in sein Herz zugelassen (Art. 9). Daß aber andere, die durch den Dienst des Evangeliums berufen werden, kommen und sich bekehren, das ist nicht den betreffenden Menschen selbst zuzuschreiben, als hätten sie es kraft ihres freien Willens gethan, sondern Gott, „welcher, wie er die Seinen von Ewigkeit her in Christo erwählt hat, so dieselben in der Zeit wirksam beruft, mit Glauben und Buße beschenkt und die aus der Gewalt der Finsternis Entnommenen in das Reich seines Sohnes bringt" (Art. 10). Damit aber Gott an ihnen seinen Willen durchsetze, läßt er ihnen das Evangelium nicht nur äußerlich predigen, sondern erleuchtet ihren Geist mächtig durch den heiligen Geist und bringt durch die Wirksamkeit des wiedergebärenden Geistes bis in

---

1) Über die Verhandlungen, die wegen dieses Punktes auf der Synode geführt wurden, s. Schweizer a. a. O. II, S. 176 ff.

2) C. III, art. 8, p. 710: Quotquot autem per evangelium vocantur, serio vocantur. Serio enim et verissime ostendit Deus verbo suo, quid sibi gratum sit, nimirum, ut vocati ad se veniant. Serio etiam omnibus ad se venientibus et credentibus requiem animarum et vitam aeternam promittit.

das Innerste des Menschen, öffnet das verschlossene Herz, erweicht das harte, beschneidet die Vorhaut, gießt dem Willen neue Qualitäten ein, macht ihn aus einem toten zu einem lebendigen, sodaß er gute Früchte bringen kann (Art. 11).

Dieses ist die Wiedergeburt, eine Neuschöpfung, die Gott in uns wirkt. Keinesweges geschieht dieselbe blos durch die von außen eintönende Lehre oder moralische Überredung; auch nicht so ist es, als ob es bei den Menschen stünde wiedergeboren zu werden oder nicht, sich zu bekehren oder nicht, sondern es ist eine übernatürliche, gewaltige, sowie liebliche, wunderbare, unsagbare Wirkung Gottes, nicht geringer als die Schöpfung oder als die Wiederbelebung eines Toten. In wem aber Gott derart wirkt, der wird unausbleiblich wiedergeboren und gläubig, von Gott bewegt, bewegt sich der erneuerte Wille nun selbst[1]). Niemandem aber schuldet Gott solche Gnade (Art. 15).

Die Art dieser Einwirkung begreift der Mensch in dieser Welt nicht (Art. 13). Es kann aber gesagt werden, daß Gott entsprechend dem, daß die Sünde uns nicht der menschlichen Natur beraubte, sondern sie verderbte, auch die Wiedergeburt nicht in den Menschen als in Klötzen oder Stöcken wirkt, auch nicht die Eigentümlichkeiten des menschlichen Willens aufhebt oder den Willen gewaltsam zwingt. Die Wiedergeburt belebt geistlich, heilt, bessert, beugt so süß wie mächtig. Der Erfolg hievon ist aber der, daß wo früher des Fleisches Auflehnung und Widersetzlichkeit herrschte, nun der genaue und aufrichtige Gehorsam des Geistes zur Herrschaft gelangt. Hierin besteht die wahre und geistliche Herstellung und Freiheit des Willens (Art. 16). Die allmächtige Einwirkung Gottes, von der wir sprechen, soll keineswegs den Gebrauch der Mittel, die Gott uns nach seiner Weisheit gegeben hat, ausschließen. Es soll

1) Art. 12, p. 711: Ea autem neutiquam fit per solam forinsecus insonantem doctrinam, moralem suasionem, vel talem operandi rationem, ut post Dei (quoad ipsum) operationem, in hominis potestate maneat regenerari vel non regenerari, converti vel non converti; sed est plane supernaturalis, potentissima simul et suavissima, mirabilis, arcana, et ineffabilis operatio, virtute sua, secundum scripturam (quae ab authore huius operationis est inspirata) nec creatione, nec mortuorum resuscitatione minor, ut inferior, adeo ut omnes illi, in quorum cordibus admirando hoc modo Deus operatur, certo, infallibiliter et efficaciter regenerentur, et actu credant.

durchaus nicht der Gebrauch des Evangeliums, das Gott zum Samen der Wiedergeburt und zur Speise der Seele geordnet hat, aufgehoben werden (Art. 17).

Dieser Abschnitt zeigt also, daß Gott durch die Predigt des Evangeliums den Ratschluß der Erwählung zur Verwirklichung bringt, indem durch die Predigt an jeden oder eigentlich nur an die Erwählten eine ernst gemeinte Berufung zum Heil ergeht. Im Zusammenhang mit dieser wirkt Gottes Gnade in den Erwählten durch die Wiedergeburt ein neues Leben.

Diese Darstellung der christlichen Heilslehre unter dem Gesichtspunkt der Prädestination wird gekrönt in dem fünften Kapitel durch die Darlegung der perseverantia sanctorum. Dem Erwählten, der wiedergeboren, bleiben nämlich gewisse Überreste der ihm einwohnenden Sünde. Indem die Versuchungen der Welt und des Teufels mitwirken, kann es dazu kommen, daß auch der Erwählte in schwere Sünden fällt, wie man an dem Beispiel des David und des Petrus sehen kann. Durch solche Sünden wird Gott beleidigt, die Übung des Glaubens unterbrochen, das Gewissen schwer verwundet, das Bewußtsein der Gnade zeitweilig verloren bis sich der Mensch durch ernste Buße wieder zum Leben kehrt und das Antlitz Gottes ihm wiederum leuchtet (Art. 1—5). Gott nun erhält in den Erwählten auch in solchen Zeiten des Falles seinen heiligen Geist. Sie können nie derart fallen, daß sie aus der Gnade der Adoption und dem Stand der Rechtfertigung fallen oder die Sünde wider den heiligen Geist begehen[1]). Gott erhält immer in ihnen seinen unsterblichen Samen und erneuert sie dann durch Wort und Geist zur Buße (Art. 7). Es geschieht nicht aus ihrem Verdienst, sondern durch die Barmherzigkeit Gottes, daß sie nicht ganz aus dem Glauben und der Gnade fallen und nicht für immer im Fall beharren und untergehen. Es ist dieses deshalb absolut unmöglich, weil Gott seinen Ratschluß nicht ändern kann (Art. 8).

---

1) C. V, art. 7, p. 716: Deus enim qui dives est misericordia, ex immutabili electionis proposito, spiritum sanctum, etiam in tristibus lapsibus, a suis non prorsus aufert, nec eousque eos prolabi sinit, ut gratia adoptionis, justificationis statu excidant, aut peccatum ad mortem, sive in spiritum sanctum committant, et ab eo penitus deserti, in exitium aeternum sese praecipitent.

Von dieser Bewahrung Gottes zum Heil und in der Beharrlichkeit des Glaubens haben die Gläubigen eine Gewißheit nach Maßgabe ihres Glaubens, in welchem sie glauben, daß sie sind und beständig bleiben werden wahre und lebendige Glieder der Kirche und Vergebung der Sünden und das ewige Leben haben (Art. 9). Diese Gewißheit gründet sich aber nicht auf eine außer dem Wort geschehene besondere Offenbarung, sondern auf den Glauben an Gottes Verheißung und auf den ernsten und heiligen Eifer eines guten Gewissens und guter Werke (Art. 10). Eine solche Gewißheit der Beharrlichkeit aber verführt nicht zu fleischlicher Sicherheit, sondern ist im Gegenteil die Wurzel aller Tugend gegen Gott und Mensch und ein Stachel zu dauernder Übung in guten Werken (Art. 12). Wie nun Gott nach seinem Gefallen das Werk seiner Gnade in uns durch die Predigt des Evangeliums beginnt, so erhält er dasselbe, setzt es fort und vollendet es durch Hören und Lesen des Evangeliums, durch Meditation und Ermahnungen, durch Drohungen und Verheißungen, sowie durch den Gebrauch der Sakramente[1]).

Die Urkunde, deren Inhalt wir reproduciert haben, bringt trefflich die schließliche Ansicht der reformierten Kirche vom christlichen Heilsleben zur Aussage. Was sich bei Calvin schon deutlich anbahnte und dann von den folgenden Theologen weiter ausgeführt worden ist, das kommt hier zum Abschluß. Die Prädestinationsidee kommt zu centraler Bedeutung für das Ganze christlicher Lehre, sie überwuchert den ursprünglich beherrschenden Richtpunkt des reformatorischen Gedankengefüges, nämlich das Bewußtsein der Rechtfertigung durch die in Christo offenbar gewordene Gnade Gottes. Das ganze christliche Heilsleben wird dafür abhängig gestellt von der ewigen Wahl Gottes. Vor der Zeit hat er erwählt, die er erretten will. Und obschon zugegeben ist, daß Christi Verdienst zur Errettung a l l e r Sünder genügt hätte, so gilt doch faktisch sein Wert nur den Erwählten. Jener erste Satz ist dadurch zu einer inhaltslosen abstrakten Wahrheit geworden. Ebenso wird allerdings gesagt, daß es Gott ein Ernst ist um die Berufung durch das

---

1) Art. 14, p. 718: Quemadmodum autem Deo placuit opus hoc suum gratiae per praedicationem evangelii in nobis inchoare, ita per ejusdem auditum, lectionem, meditationem, adhortationes, minas, promissa, nec non per usum sacramentorum illud conservat, continuat, et perficit.

Evangelium, aber eine Heilswirkung kann dem Wort doch nur bei den Erwählten eignen. Nur in den Erwählten treibt Gott das Werk der Gnade, den Menschen neu gebärend und heiligend. Nur sie kommen zum Glauben und lassen denselben fruchtbar werden in mancherlei Werken der Liebe. Und an ihrem Glauben und an dem Ernst ihres sittlichen Strebens haben sie die Gewähr und das Zeugnis dafür, daß sie von Gott erwählt sind. Mögen dabei Trübungen und Schwankungen in Folge der Sünde eintreten, bei jenem Gefühl des Erwähltseins muß es doch bleiben, denn daß ein Erwählter wirklich und für immer abfiele, ist nicht möglich.

Das ist die spätere reformierte Anschauung. Gott hat sich die Seinen erwählt, die er beruft durch das Evangelium, die er gebiert durch seinen Geist, die er erhält und heiligt durch Wort und Sakrament. Überall tritt der Gedanke Gottes als des mächtigen Herrn hervor, der sein Werk an den Erwählten durchsetzt wo und wann er will Es ist von lutherischer Seite gegen dieses Gedankengefüge des öfteren geltend gemacht worden, daß die Gnadenmittel und die sichtbare Kirche durch dasselbe um jeden Wert gebracht würden. Dieses ist freilich richtig, sofern die innere Notwendigkeit einer derartigen Vermittlung nie so klar gemacht werden kann wie bei der lutherischen Ansicht. Aber immerhin besteht die Thatsache, daß die reformierte Kirche mit der größten Strenge wie auf die Ausgestaltung der sichtbaren Kirche, so auf die reichliche Ausübung der Predigt des Wortes und der Spendung der Sakramente gehalten hat. Und diese Thatsache widerspricht an sich keineswegs dem Gedanken der Prädestination, denn der absolute Wille Gottes hat eben verfügt, daß Wort und Sakrament gepredigt und gespendet würden. Bei der Betonung der Pflicht des Gehorsams auf reformiertem Boden konnte man auch dieser Forderung nicht aus dem Wege gehen. So wenig die nominalistische Scholastik aus ihrem Gottesbegriff die Consequenz der Zerstörung des äußeren Kirchentums gezogen hat (s. oben S. 93), so wenig hat hier der deterministische Gottesbegriff zu solchen Folgerungen geführt.

Es ist aber noch ein anderes, was immer wieder gegen dieses Gedankensystem eingewandt worden ist und zwar mit Recht. Es widerspricht dasselbe, mag es die abstrakte Folgerichtigkeit noch so sehr für sich haben, den Thatsachen der religiösen Erfahrung. Es ist nicht so, als ob Gott ein willkürliches Regiment führte, sondern

der begnadigte Sünder hat erlebt, daß seine Gnade jedem offen steht. Und wiederum ist in Wort und Sakrament ein Born der Gnade vorhanden, der jedem Herzen sprudelt, das sich Gott mit Ernst zuwendet. Es ist der Gedanke des Universalismus der göttlichen Gnade, die allen gilt, die überall dort ernstlich angeboten wird, wo das Wort des Evangeliums ertönt, der gegen die reformierte Lehrgestaltung geltend zu machen ist.

In der Betonung dieser Gedanken ist das relative Recht des arminianischen Protestes begründet, der freilich durch eine gewisse Neigung zu semipelagianischen Gedanken über die Wahrheit hinausgegangen ist. Es hat für uns kein weiteres Interesse der Darstellung nachzugehen, welche die Canones von der Ansicht der Remonstranten geben. Nicht ohne in dieselbe Consequenzen zu mengen, die von jenen selbst nicht gezogen waren, entwerfen sie im allgemeinen ein zutreffendes Bild der gegnerischen Lehre. Auch auf die Deklaration, die die Remonstranten nochmals zur Klarstellung ihrer Lehre einbrachten, haben wir uns nicht weiter einzulassen[1]). Nur darauf sei noch einmal hingewiesen, daß auch hier wieder der Universalismus der Gnade zu Tage tritt. Allen bietet Gott seine Gnade an, für alle ist Christus gestorben, jeder kann zum Glauben gelangen. Hieraus versteht es sich auch, daß die Lutheraner sich für die Remonstranten aussprachen, und sich durch die Dortrechter Beschlüsse verletzt fühlten.

Die Dortrechter Dekrete sind nur in den Niederlanden formell angenommen worden, obschon sie auch anderwärts gebraucht worden sind (wie in der Schweiz und in Frankreich). Die Arminianer wurden ihrer Stellen entsetzt und des Landes verwiesen. Ihr Lehrbegriff bietet in seiner späteren Ausgestaltung noch deutlicher das semipelagianische Element dar, welches ihm von Anfang an angehaftet hat. Für das totale Verderben des Menschen durch den Sündenfall fehlte das Verständnis, ein Rest der Freiheit befähigt den Menschen zur Ergreifung der allen dargebotenen Gnade[2]).

---

1) S. Acta synodi Dortr. I, p. 113 sq.

2) S. Schneckenburger, Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren prot. Kirchenparteien (Frankfurt a. M. 1863) S. 14. 23 ff.

4) Die amyraldischen Streitigkeiten.

In Frankreich wurde von der 23. Nationalsynode im J. 1620 unter Leitung des Petrus Molinäus die Billigung der Dortrechter Sätze ausgesprochen und zugleich beschlossen, die Zustimmung zu denselben von den Professoren und Pastoren in einer Eidesformel aussprechen zu lassen[1]). Hier in Frankreich war es nun, wo durch einen Versuch die dergestalt als orthodox anerkannte Lehrweise zu modificieren, die Veranlassung zu der letzten officiellen Kundgebung in der reformierten Kirche betreffend die Prädestinationslehre gegeben wurde.

Die Bewegung, welche dazu führte, schloß sich an die Lehre des Schotten Johann Camero (geb. 1580, gest. 1625 in Montauban)[2]). Dieser Mann lehrte, durchaus der reformierten Orthodoxie entsprechend, von der gänzlichen Verderbtheit des Willens und von der unwiderstehlichen allein Heil wirkenden Kraft der Gnade. Aber gegenüber dem gegen die Prädestinationslehre gerichteten Vorwurf, daß durch dieselbe die Gnade mechanisiert werde, als hätte jene Einwirkung die Art eines impetus brutus, meinte er, daß die Gnade zwar nur an den Erwählten und zwar in irresistibler Weise, aber in der Weise einer persuasio interna divina wirksam werde. Diese Ansicht suchte er zu begründen durch den psychologischen Satz, daß der Wille immer der Erkenntnis folge. Es ist also die Sünde zuerst Irrtum und hiedurch wird dann der Wille beeinflußt. Dem entsprechend wirkt die Gnade zuerst in unwiderstehlicher Weise auf die Erkenntnis des Menschen, dieselbe erleuchtend und von der Wahrheit überzeugend und gelangt alsdann auf diesem Wege zur Einwirkung auf den Willen. — Diese Lehrweise blieb zunächst unberücksichtigt. Dem Camero ist seine Orthodoxie von Freund und Feind bestätigt worden.

Geschichtliche Bedeutung gewann diese Lehrmethode erst durch Moses Amyraldus, Professor in Saumur (gest. 1664). Dieser hat nämlich jene Methode in der Darstellung der Prädestinationslehre verwendet, die er in dem Traité de la prédestination et de ses principes[3]) vorlegte. Die große Bewegung, welche in dem

1) Aymon, Tous les synodes nationaux des églises reformées de France. 2 Bde. 4. à la Haye, 1710. II, p. 145.

2) Vgl. Schweizer II, S. 235—268.

3) Eine Inhaltsangabe bei Schweizer II, S. 280 ff.

ganzen Gebiet der reformierten Kirche hiedurch hervorgerufen wurde, zeigt, in welchem Maß die Theologie und das kirchliche Bewußtsein vom Prädestinationsgedanken beherrscht waren. Diese Schrift bewegt sich im wesentlichen durchaus im Tenor des reformierten Gedankens. Gott hat die Welt geschaffen zu seiner Verherrlichung. Insonderheit soll der Mensch als Gottes Ebenbild diesem Zweck dienen. Der Mensch aber ist durch eigene Schuld gefallen. Gott hätte allerdings ihn so mit Gaben des Intellektes und Willens ausrüsten können, daß er nicht fallen konnte, aber er that es nicht und da er dem Menschen nichts schuldig war, so darf uns das nicht anfechten. Im Folgenden macht sich nun der Einfluß Cameros geltend. Amyraldus zeigt nämlich, daß die Sünde im Verstande angehoben und von dort aus sich eine Verwirrung den Kräften des Willens mitgeteilt habe.

Den Fall des Menschen hat Gott von Ewigkeit her vorausgesehen und hat ewig aus Barmherzigkeit eine Wiederherstellung beschlossen. Indem dieses nun mit seiner Gerechtigkeit auszugleichen war, ist Christus entsandt worden. Das Verderben war ein allgemeines. Demgemäß, behauptet Amyraldus, habe auch das Opfer, welches Christus darbrachte, für alle gegolten. Und dem entsprechend ist dann die Predigt von Christo nicht nur an die Juden, sondern an alle Völker ergangen. Hier ist nun eine doppelte Predigt zu unterscheiden: eine deutliche, d. h. die evangelische Predigt, und eine andere, wie sie schon durch die Vorsehung Gottes mit ihren Führungen der Menschen, zu denselben redet. Gott hat also seine Gnade allen bestimmt, gelange die Kunde von ihr nun distinkt oder nur verhüllt in seinem Wirken in Natur und Geschichte an sie. Aber nur denen gilt Gottes Gnade, die sie im Glauben annehmen. Der Glaube ist jenen beiden Arten der Gnade entsprechend, ein distinkter und ein im allgemeinen auf Gottes Barmherzigkeit gerichteter. Alle Arten der Barmherzigkeit Gottes aber fließen aus der gleichen Quelle, wo die Gerechtigkeit befriedigt ist durch das Opfer des Sohnes.

Dieses alles aber ist keineswegs so gemeint, als wenn jene allgemeine Gnadenverkündigung oder auch die specielle Kunde von Christus immer zum Heil verhilft. Der Mensch ist völlig verderbt, er ist verloren ohne von Gott innerlich gelehrt und erleuchtet zu werden. Immerhin aber sei der Mensch dafür im besonderen straffällig, daß er Christum verwirft. Hat er aber von Christo nichts

gehört, so wird er dafür gestraft, daß er die allgemeine Gnade Gottes verschmäht hat; ein solcher, ist die Meinung, hätte auch Christum, wenn er von ihm Kunde erhalten, verworfen.

Angesichts der schlechthinigen Unfähigkeit des Menschen sich das Heil zu beschaffen, hat Gott selbst dieses übernommen und zwar so, daß er den Verstand des Sünders durch die Gnade erleuchtet und dadurch den Willen umbildet. Hier greift die übliche strenge Prädestinationslehre ein. Gott hat den Erwählten die Gnade vorausbestimmt und auch vorausbestimmt strenge Gerechtigkeit an denen zu üben, welche er sich selbst überläßt. Zwar erweist er allen die Gnade, sofern er allen das Heil vorlegt. Indem er aber mit der innerlich wirksamen Gnade viele übergeht, können diese doch nicht den Ratschluß der Übergehung, sondern allein die eigene Corruption anklagen. Einen Grund für die Erwählung gibt es nicht, da alle gleich schlecht und gleich unwert derselben sind. Also, obschon Gott für seine Wahl wohl Gründe haben wird, so sind dieselben uns doch unbekannt. Auch die weiteren Gedanken laufen in dem bekannten Geleise: Der Erwählte wird von Gott so angefaßt, daß er glauben muß, oder sein Verstand wird so erleuchtet, daß auch sein Wille durch denselben bestimmt wird.

Amyraut schließt mit der Abweisung des bekannten Einwurfes, daß diese Lehre zur Sorglosigkeit anleite. Aus dieser Lehre folge vielmehr Trost und Freude in unserem Herzen.

Zur Verständigung über den dargestellten Lehrbegriff ist zu bemerken, daß derselbe in der Lehrsubstanz durchaus orthodox calvinisch ist. Aber Amyraldus hat angesichts der Härte des prädestinatianischen Systems und der Consequenzen, die demselben immer wieder entnommen wurden, an zwei Punkten Veränderungen angebracht. Erstens indem er eine psychologische Vermittlung der Gnadenwirkung im Menschen lehrt und zweitens indem er den sog. hypothetischen Universalismus einführt. Amyraldus hält durchaus fest an dem realen Partikularismus des orthodoxen Systems und nimmt nur zum Zweck der Verteidigung desselben einen blos ideellen Universalismus an. Es soll nämlich durch die Feststellung der Thatsache, daß so oder anders allen Menschen Gottes Gnade dargeboten werde, die Einrede abgeschnitten werden, weshalb Gott das Evangelium nicht hier, sondern nur dort predigen läßt. Aber die Meinung dabei ist keinesweges die, als könnte jemand durch Darbietung der universalen Gnade selig werden; gerettet

werden nur die, welche Gott im besonderen erwählt hat, alle übrigen werden unfehlbar verdammt. Letzteres aber wird als gerecht erwiesen durch jene Annahme einer allgemeinen Gnadenerweisung. Ist nun auch die Tendenz Amyrauts die Consequenzen der Prädestinationslehre zu erklären, begreiflich, so kann doch sein darauf gerichteter Versuch nicht als genügend bezeichnet werden. Denn was nützt die Einführung dieser universalen Gnade, qua actu nemo salvatur? Mag das Absehen darauf gerichtet sein zu erklären, weshalb viele dem Verderben überlassen bleiben, so bleibt doch wirklich unerklärt, warum die gleiche Heilsanerbietung hier wirksam wird und dort nicht. Die Consequenz, welche schon ein Zeitgenosse dem Amyraut aufrückte, da allen Gnade angeboten werde, so könne man auch in einer anderen als der christlichen Religion selig werden, hat jener selbst später klar abgeschnitten, indem er sagt, nur durch das Hören des Gotteswortes, welches Werkzeug des Geistes ist, werde der Verstand wirklich erleuchtet[1]). — Es hat nichts geholfen, daß Amyraut seine Orthodoxie beteuerte und daß besonnene Männer für dieselbe eintraten, eine große Bewegung erhob sich gegen ihn, denn man war in Hinsicht dieses reformierten Centraldogmas auch gegen scheinbar geringfügige Abweichungen sehr mißtrauisch geworden seit dem arminianischen Streit[2]). Die Sache wurde auf der französischen Nationalsynode zu Alençon untersucht (1637)[3]). Sehr ernste Anklagen waren eingelaufen. Man versah sich von Amyraut eines durchgreifenden Universalismus, als ob Gottes Gnade nun wirklich allen gelte, als ob Christus für alle gestorben und als ob jeder, der nur wolle, selig werden könne. Die Synode aber hat mit Recht den orthodoxen Charakter der amyraldischen Lehre anerkannt und nur die Ermahnung ausgesprochen, sich der auffälligen und ungewohnten Ausdrucksweise zu enthalten. Ebenso urteilte eine zweite Synode im J. 1645[4]).

Trotz dessen dauerten die litterarischen Angriffe fort. Die Schrift wie die reformierte Tradition führte man wider jene Lehre in das Feld, beseelt von der Furcht vor der Möglichkeit eines realen Universalismus. Die Verteidiger der amyraldischen Lehre wiederum

1) S. Schweizer II, S. 323. 312.

2) Vgl. z. B. das Schreiben der Genfer bei Schweizer II, S. 314 f.

3) Vgl. Aymon a. a. O. II, S. 571 ff.

4) S. Aymon II, S. 663.

erwiesen an denselben Instanzen, daß sowohl von einem partikularen als einem universalen Gnadenwillen Gottes die Rede sei. — Aber wie nun die Vereinigung dieser beiden Reihen von Äußerungen wirklich zu vollziehen ist und wie wenig der amyraldische Versuch in der Hinsicht ausreicht, haben sie im Bann der dogmatischen Tradition ihrer Kirche nicht zu erkennen vermocht.

Die amyraldische Bewegung brachte auch in der Schweiz Unruhe hervor[1]). Es ward von Genf aus ein Sendschreiben an die Synode zu Alençon erlassen[2]), welche dasselbe ablehnend beantwortete: es liege im Amyraldismus keine Gefahr, sofern derselbe nur eine abweichende theologische Methode repräsentiere und sich nur auf einige Spitzen des Dogmas erstrecke. Die Schweizer beharrten aber auf ihrer Meinung: „Alles gereiche nur zum schadenfrohen Spott der Papisten, Lutheromaniten und Arminianer, deren Lehren man die Fenster öffne". Dann schien man sich aber doch in Folge einer Erklärung des Amyraut beruhigt zu haben. Indessen kommt 1659 die Bewegung wieder auf. Man ist nur consequent auf der Bahn des Orthodoxismus fortgeschritten, wenn man in einem neuen Symbol das geeignete Mittel zur Bannung dieses Schreckgespenstes zu finden glaubte.

Nach vielen Verhandlungen entwarf nämlich Heidegger die 1675 zum Symbol erhobene und den übrigen Symbolen beigeordnete Formula consensus Helvetica[3]).

Dieselbe bietet uns nichts neues dar. Es ist das folgerichtige Festhalten an dem Standpunkt reformierter Orthodoxie, indem die Formeln durchweg im Gegensatz zur saumürischen Theologie entworfen sind. Daher kommt es, daß die Formula in Bezug auf den bekannten Streit des L. Capella mit Buxtorf die Feststellung bietet, daß der hebräische Text des alten Testamentes tum quoad

---

1) Vgl. zum Folgenden Schweizer II, S. 439 ff.

2) Schreiben der Genfer Geistlichkeit an die franz. Synode zu Alençon, bei Aymon II, p. 608: Comme nous avons apris avec beaucoup d'Etonnement & un extrême Chagrin, que vous avés été emûs depuis peu jusques dans les Entrailles par la Publication des Nouvelles Doctrines qui regardent les Points Principaux de nôtre Creance Commune qui semble en entre alterée dans sa Substance & dont la Face & la Bonté naturelle paroit toute defigurée. Cet Incident a été un triste Présage des plus grands Malheurs qui pourroient vous arriver.

3) Bei Niemeyer S. 729 ff.

consonas tum quoad vocalia sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem et tum quoad res tum quoad verba θεόπνευστος — ist (Canon 2, p. 731). Daher begreift sich auch die Abweisung der gleichfalls in Saumur vertretenen Ansicht von Piscator (gest. 1625), daß nur der leidende, nicht auch der thätige Gehorsam Christi zur Versöhnung des Vaters und uns zur Gerechtigkeit gereiche (Can. 15. 16).

Was aber die Hauptsache anbetrifft, so verwirft die Formula die Meinung derer, welche lehren, Gott habe in seiner Liebe in einem der Prädestination voraufgehenden Akt, mit einem bedingten Willen, einer bloßen Velleität, einer ersten Barmherzigkeit, einem unwirksamen Wunsch allen, die glauben, das Heil und für alle Christum zum Mittler bestimmt, zum andern aber einige wirklich erwählt nicht einfach als Sünder im ersten Adam, sondern als Erlöste im zweiten Adam, indem nur in diesem Akt die Prädestination im eigentlichen Sinn sich vollziehe[1]). Dem entsprechend wird der strengste Partikularismus der Erwählung gelehrt (can 4) und betont, daß Christus nur für die Erwählten gestorben und nur sie mit Gott versöhnt habe[2]). Auch hinsichtlich der Aneignung der Gnade begegnen wir der uns bekannten Betonung der vocatio

---

1) Formula Consens. Helvet. can. 6, p. 732: Neque eorum suffragamur sententiae qui docent, Deum φιλανθρωπία, seu praecipuo quodam generis humani lapsi amore motum electioni praevio, voluntate quadam conditionata, velleitate, misericordia prima, uti vocant, desiderio inefficaci omnium et singulorum, conditionate saltem, si videlicet credant, salutem intendisse: omnibus et singulis lapsis Christum mediatorem destinasse; ac demum quosdam consideratos, non simpliciter ut peccatores in Adamo primo, sed ut redemptos in Adamo secundo elegisse, hoc est, salutare fidei donum in tempore gratiose concedendum iis destinasse; atque unico hocce actu electionem proprie dictam absolvi. Haec enim, et si quae alia hisce affinia sunt ab ὑποτυπώσει sanorum de electione divina sermonum non mediocriter deflectunt.

2) Can. 19. 13, p. 733 sq.: Sicut Christus ab aeterno electus est ut caput, princeps et heres omnium eorum, qui in tempore per gratiam ejus salvantur, ita etiam in tempore novi foederis sponsor factus est pro iis solis, qui per aeternam electionem dati ipsi sunt ut populus peculii . . . Pro solis quippe electis ex decretorio patris consilio propriaque intentione diram mortem oppetiit, solos illos in sinum paternae gratiae restituit, solos Deo patri offenso reconciliavit et a maledictione legis liberavit.

externa als seria et sincera. Der Wille Gottes erweist sich dabei als schlechthin wirksam, weil Gott, was er will, erreicht, nämlich das Heil der Erwählten und die ἀναπολογησία der übrigen, welche die ihnen vorgeschriebene Pflicht vernachlässigen. Daß nun bei der gleichen äußeren Verkündigung die Erwählten glauben, die Verworfenen aber verhärtet werden, hat seinen Grund allein an der diesen Unterschied bewirkenden Gnade Gottes (Can. 19).

Es treten auch hier die Mängel der prädestinatianischen Lehre scharf hervor. Ebenso aber liegt auf der Hand, daß diese Ansicht an innerer Folgerichtigkeit der amyraldischen überlegen ist.

Durch diese Formel ist wie schon durch die Dortrechter Beschlüsse der Gegensatz zu der lutherischen Lehrbildung klar und scharf ausgeprägt worden. Man mag in theologischer Hinsicht dieses oder das andere an der Formulierung und Behandlung des Problemes der Prädestination in der lutherischen Concordienformel auszusetzen haben, daß dieselbe das Problem in gesunder Weise angreift ist ebensowenig zu leugnen, als daß ein schroffer Gegensatz zur reformierten Ansicht dort vorliegt. Auf lutherischem Boden hat man daher die zuletzt besprochenen Kundgebungen der reformierten Kirche mit dem klaren Bewußtsein des Gegensatzes aufgenommen. Aber auch durch die amyraldische Lehre haben die Lutheraner sich nicht angezogen gefühlt, denn die in der lutherischen Lehrbildung liegenden universalistischen Elemente hatten den Bann des prädestinatianischen Gottesbegriffes, unter welchem auch noch Amyraut steht, längst gesprengt. Es ist oben gezeigt worden, daß der Begriff der Erwählung damit keinesweges aufgehoben ist, sondern daß diejenigen erwählt sind, deren Glauben und Beharren in demselben von Gott in Ewigkeit vorausgesehen ist.

Als im J. 1631 unter dem Drang des Restitutionsediktes zu Leipzig eine Conferenz lutherischer und reformierter Theologen zu Unionsvorschlägen zusammengetreten war, da zeigte es sich alsbald, daß die alten Gegensätze der beiden Confessionen, die sich seit der Reformationszeit herausgebildet, noch fortbestanden. Bei aller Connivenz auf beiden Seiten traten in der Christologie, der Abendmahlslehre und der Lehre von der Gnadenwahl die alten Gegensätze sofort wieder hervor[1]). Die Realität dieser Gegensätze wird

1) Hering, Geschichte der kirchl. Unionsversuche, 2 Bde., Leipzig 1836. 1838, Bd. I, S. 332 ff.

sich aus dem Abschnitt der Dogmengeschichte, den wir hier abschließen, ergeben haben.

Abschluß.

Eine erschöpfende Schilderung des Unterschiedes zwischen der lutherischen und reformierten Kirche ist in der Symbolik zu geben. Für die Dogmengeschichte genügt der Nachweis, daß der Rechtfertigungsglaube, sowie die neue sittliche Stimmung und das neue Lebensideal einen gemeinsam protestantischen Charakter der beiden Confessionen im Gegensatz zu der mittelalterlichen Frömmigkeit begründen. Die Kräftigkeit dieses Gegensatzes wird aber in beiden Confessionen dadurch bewährt, daß sie in der Kraft des neuen Princips mit den beherrschenden Trieben des mittelalterlichen Dogmas gebrochen haben (Kirche, Sakramente, semipelagianische Sündenlehre, gratia infusa). Allein die Gemeinsamkeit des religiösen Grundgedankens hat eine Reihe erheblicher Abweichungen in der Ausprägung des Dogmas nicht ausgeschlossen, welche im Verlauf der Geschichte nur schärfer hervorgetreten sind. Es ist auch bereits mehrfach angedeutet worden, daß diese Abweichungen nach ihrem geschichtlichen Ursprung betrachtet, auf eine Nachwirkung mittelalterlicher Lehren auf das Dogma der reformierten Kirche führen, während auf lutherischem Boden die Neubildung des Dogmas kühner durchgeführt worden ist. An folgenden Punkten ist dieses Urteil zu erweisen: 1) Indem der innerhalb der reformierten Lehre zu immer tiefer und weiter gehender Einwirkung gelangende Gottesbegriff das Merkmal der absoluten Willkühr aufweist, zeigt sich ein geschichtlicher Zusammenhang mit dem scotistisch-nominalistischen Gottesbegriff. Von diesem aus wird die augustinische Prädestinationslehre begründet. Mit diesem Begriff von Gott hängt aber die den Reformierten eigentümliche Betonung der Herrschaft Gottes zusammen. 2) Die nestorianisierenden Elemente in der reformierten Christologie entsprechen der mittelalterlichen Christologie (oben S. 106 ff. 580 ff. 551 f. 640). 3) Diese Christologie aber bildet den entscheidenden Grund für die Abweichung Calvins von Luther in der Abendmahlslehre, denn die lutherische Abendmahlslehre ist nur denkbar auf Grund der lutherischen

Anschauung von der Communicatio idiomatum. Man hat also auf reformiertem Boden mit der katholischen Sakramentsmagie gebrochen, aber der Ersatz derselben ist nicht unabhängig von dem mittelalterlichen Dogma. Ebenso wird der reformierte Gedanke, daß Gott nicht regelmäßig in und mit den Sakramenten die Gnade spendet, sondern daß er nur zu Zeiten bei den Prädestinierten in den Sakramenten wirksam wird, auf eine nominalistische Lehre zurückweisen, nämlich daß die Sakramente nur signa gratiae seien, während Gott vermöge eines willkürlichen Paktes mit der Kirche den Empfang dieser Zeichen mit einer Gnadenwirkung an der Seele begleite (oben S. 219. 656 auch S. 703). Da dem Nominalismus die augustinische Prädestinationslehre fremd ist, so fällt natürlich jene reformierte Beschränkung der Wirkung der Sakramente auf die Erwählten in der nominalistischen Scholastik fort. 4) Endlich entspricht der gesetzliche Zug, der vielfach in der reformierten Frömmigkeit vorkommt, sowie die Bestimmung der Aufgabe der Kirche und ihres Verhältnisses zum Staat mittelalterlichen Vorbildern (s. S. 399 f. 639).

Der Abschluß der Dogmenbildung in der römischen Kirche.

Erster Abschnitt.

Die Behauptung der scholastischen Lehre als Kirchenlehre durch das Concil von Trient.

Wir haben oben den Ertrag der mittelalterlichen Dogmenbildung zusammengefaßt (S. 316); es ergab sich uns dabei wesentlich das Resultat einer Verbildung der Gedanken des Evangeliums, gemessen an der Wahrheit der Schrift, aber auch im Verhältnis zu dem dogmatischen Ertrag der alten Kirche, obschon die Ansätze zu dieser Verbildung bereits in der alten Kirche aufzuzeigen sind. Die Triebe des mittelalterlichen Denkens hatten sich besonders auf die Lehren von der persönlichen Aneignung und Erfassung des Heils, sowie von der Kirche und den Sakramenten gerichtet. Auf diesen beiden Gebieten hat sich nun auch die Fortbildung des katholischen Dogmas in der Neuzeit vollzogen, wie wir im Folgenden sehen werden.

Die Reformation hat eine Neubildung des Dogmas im großen Stil unternommen. Das Princip derselben, die Gerechtigkeit des Sünders vor Gott aus Gnaden, im Glauben erlebt und erfaßt, war so beschaffen, daß es die Grundmotive des mittelalterlichen Dogmas abschnitt und unwirksam machte. In Folge dessen sah sich die katholische Kirche vor zwei Fragen gestellt, nämlich ob sie ihre Praxis corrigieren und ob sie die Lehre der scholastischen Theologie aufgeben wolle. Es hat sich alsbald gezeigt, daß an letzteres nicht zu denken war, denn die katholische Theologie erhob sich sofort mit schneidendem Widerspruch gegen den Protestantismus. In allen Punkten von Belang erklärten die Theologen nicht nachgeben zu wollen. In den Lehren von der Kirche und den Sakramenten, von der Schrift und der Tradition, der Erbsünde und der

Rechtfertigung beharrt man auf der scholastischen Lehre[1]). Nicht um einen relativen Abstand, um ein Mehr oder Minder in der Erfassung des Evangeliums handelt es sich in diesem Kampf, sondern um einen principiellen Gegensatz von weittragendster Bedeutung. Deshalb haben auch alle Unions- und Verständigungsversuche mit täuschenden Formeln operieren müssen, um schließlich doch zu scheitern.

Dieser unüberbrückbare Gegensatz ist von der katholischen Kirche als solcher auf dem großen Concil von Trient (1545—1563) zum Ausdruck gebracht worden. Dasselbe hat eine Reform der Sitten erstrebt und angebahnt, aber es hat an der mittelalterlichen Form der katholischen Lehre consequent festgehalten. Nur nach dieser Seite hin haben wir uns hier mit dem Concil zu beschäftigen. Nun ist aber die mittelalterliche Lehre keineswegs eine einheitliche gewesen, indem an nicht unwesentlichen Punkten sich der Gegensatz der Schulen, der thomistischen gegenüber der scotistischen, später nominalistischen, geltend machte. Das Concil hat mit diesem Gegensatz, der in fast allen Fragen merkbar wurde, zu rechnen gehabt. Es hat dieses aber in der Weise gethan, daß man entweder den Streitpunkten aus dem Wege ging, oder zweideutige Antworten schmiedete. So ist es gekommen, daß die Lehraufstellungen des Concils nicht den großartigen Charakter einer unter dem Antrieb einer einheitlichen lebendigen Grundidee hervorgewachsenen Anschauung darbieten, sondern vielmehr als das Produkt bewußter hierarchischer Mache und einer verschleiernden diplomatischen Raffinerie erscheinen. Die Lehrdekrete des Tridentinums sind nicht der Niederschlag einer urkräftigen religiösen Strömung wie die älteren protestantischen Bekenntnisse, sondern das Resultat einer listigen Überlegung nach der traurigen Methode, die Klarheit und Consequenz der Gedanken zu fliehen[2]). Dem entspricht der Umstand, daß kirchenpolitische und politische Erwägungen die Arbeiten des Concils während seines ganzen Verlaufes begleiten. Darüber aber hat die Kirchengeschichte zu handeln.

Wir werden im Folgenden die Lehre des Tridentinums darstellen, indem wir zugleich auf die wesentlichen Momente in der

1) Vgl. Lämmer, Die vortridentinisch-katholische Theologie, Berlin 1858.

2) Vgl. die Bemerkung von Chemnitz, Examen concil. Trid. (de praeparat. ad justif. init. in der gleich zu nennenden Ausgabe I, 361 f.

Entstehung derselben aufmerksam machen[1]). Wir erweisen ihr damit dieselbe Gerechtigkeit, die wir an die protestantischen Bekenntnisschriften gewandt haben. Wir werden dabei sehen, daß trotz der erwähnten, zuweilen nur mühsam verdeckten Gegensätze, evangelische Regungen sich nur ganz vereinzelt auf dem Concil gezeigt haben. Nach dieser Seite hin bieten seine Aufstellungen also freilich eine geschlossene Einheit dar.

---

1) Die Canones et decreta concil. Trid. edierten Richter und Schulte, Leipzig 1853. Die Lehrbestimmungen s. auch bei Streitwolf et Klener, Libri symbol. eccl. Romanae, I (Göttingen 1838), sowie in Denzingers Enchiridion symbol. et def. n. 666 sq. Eine Sammlung wichtiger Aktenstücke bietet Le Plat, Monumenta ad historiam concilii Tridentini . . spectantium amplissima collectio, 7 Bde. 4, Lovanii 1781—87. Von der größten Bedeutung für die Geschichte des Concils sind die Acta genuina concil. Trid. ed. A. Theiner (2 voll. 4. Agram 1874). Dieselben bieten freilich nicht die Protokolle, enthalten aber ein genaues Referat über den Gang des Concils aus der Feder des Sekretärs desselben Angelo Massarelli. Weitere aktenmäßige Mitteilungen bieten: v. Döllinger, Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Concils von Trient (2 Bde., Nördlingen 1876); Sickel, Zur Geschichte des Concils von Trient (Wien 1872); v. Druffel, Monumenta Tridentina, 3 Hefte (München 1884—87). — An einer genügenden Darstellung der Geschichte des Concils fehlt es noch. Paolo Sarpi, Istoria del concil. Trident. 1619, deutsch von Rambach, 6 Bde. Halle 1761 ff. hat in ebenso parteiischer papstfeindlicher Weise die Geschichte geschildert als sein Gegner Sforza Pallavicini, Istoria del concilio di Trento (1656, lat. Übersetzung, Antwerpen 1673) dieselbe in papstfreundlichem Interesse färbt Aber beide Werke sind wegen des von ihnen verarbeiteten Materials unentbehrlich. S. über beide v. Ranke, WW. XXXIX, Anhang S. 25 ff. — Salig, Vollständige Historie des trident. Concils (3 Teile, Halle 1741 ff.) bietet auf Sarpi fußend eine im ganzen übersichtliche Darstellung. — Von neueren Darstellungen s. Mendham, Memoirs of the Council of Trent, London 1834. v. Ranke, Die römischen Päpste in den letzten 4 Jahrhunderten, Bd. I (WW. Bd. 37, S. 129 ff.). Maurenbrecher hat eine treffliche Darstellung begonnen im histor. Taschenbuch 1886, S. 147 ff. 1888, S. 305 ff. S. auch Tschackert PRE. XVI, 4 ff. Empfehlenswert ist auch de Leva, Storia documentata di Carlo V, Tom. IV (Padua 1881) p. 70 sqq. — Die gründlichste dogmatische Beurteilung lieferte Chemnitz, Examen Concilii Tridentini 1565 f. (hier citiert nach der Ausgabe Francof. ad Moen. 1590).

1) Die Lehre von der Tradition und der heil. Schrift (Sessio IV, 8. April 1546).

Der Protestantismus hat seine Lehre hergestellt, indem er Ernst machte mit dem Satz von der normativen Autorität der hl. Schrift. An diesem Prüfstein hat sich die evangelische Wahrheit je und je zu bewähren gehabt. Dem gegenüber nimmt das Concil freilich alle Schriften der Bibel, als deren Verfasser Gott sei, für authentisch an, aber es ordnet diesen Schriften die kirchlichen Traditionen gleich sowohl hinsichtlich des Glaubens als der Sitten, weil dieselben in ununterbrochener Folge von der katholischen Kirche bewahrt worden sind[1]. Freilich traten mehrere Bischöfe gegen die Formel pari pietatis affectu auf. Ja einer unter ihnen, Jakob Nachianti, Bischof von Chioggia, sagte, er halte jene Formel für „gottlos" (impium), weil er eine apostolische Tradition, z. B. sich bei dem Gebet nach Osten zu wenden, nicht für gleichwertig ansehen könne mit dem Evangelium Johannis. Aber gegen diese Rede erklärte sich die ganze Synode[2].

Das Verhältnis von Tradition und Schrift ist somit principiell das der Gleichordnung. Dieses wird aber durch die folgenden Ausführungen modificiert. Es wird nämlich eine Übersetzung der Schrift, die Vulgata, als die authentische und somit nicht zu bezweifelnde festgesetzt. Dieses geschieht aber mit Berufung auf die kirchliche Tradition. Von derselben hängt auch die Feststellung einer Reihe von Büchern als kanonischer Schriften ab. Und zwar werden zu diesen auch die Apokryphen des alten Testamentes gerechnet[3]. In demselben Zusammenhang werden solche wissenschaftlich offene Fragen, wie die nach dem Verfasser des Hebräerbriefes, durch kirchliches Dekret entschieden.

1) Sessio IV, Decret.: necnon traditiones ipsas tum ad fidem tum ad mores pertinentes tamquam vel ore tenus a Christo vel a spiritu dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.

2) Acta genuina I, p. 70b. 84b. 85. 86b. 89b.

3) Hierüber urteilt de Leva, Storia di Carlo V, t. IV, p. 107: La era una questione di critica storica, e come tale da risolversi con argomenti scientifici. In quella vece ricorrendo all' autorità, si volle farne una questione di principii. — Die ganze Verkehrung des Gesichtspunktes wird kund, indem ein Bischof in dieser Frage dem canon Hebraeorum den canon ecclesiae gegenüberstellt (Acta I, p. 86b).

Dieser theoretischen Stellung der Tradition entspricht es, daß sie in einer Reihe von Bestimmungen größter Wichtigkeit die Entscheidung geliefert hat, so in der Lehre vom Meßopfer (Sessio XXII, doctr. c. 2. 9), von der Priesterweihe (Sessio XXIII, doctr. c. 1. 3), von der Tonsur, dem Ehesakrament, der letzten Ölung, dem Fegfeuer[1]).

Ist principiell die Tradition der Schrift gleichgestellt, so ist sie ihr faktisch doch übergeordnet worden, denn was Schrift ist und wie die Schrift im einzelnen zu lesen und auszulegen ist, ist nicht aus ihr selbst, sondern nach Maßgabe der Tradition zu entscheiden. — Diese Bestimmungen bieten ein ungemein bedeutsames Resultat dar. Nicht die Urkunden der Urzeit des Christentums, sondern die Praxis der katholischen Kirche entscheidet über Recht und Unrecht in Lehre und Leben. Man kann sagen: für den Katholicismus soll hinfort nicht sowohl das rein apostolische als vielmehr das verweltlichte mittelalterliche Christentum die entscheidende Autorität besitzen. Es ist ein Verdienst des Tridentinums diese Gedanken unverhüllt und klarer als die großen Theologen des Mittelalters zum Ausdruck gebracht zu haben. Aber in demselben ist es auch begründet gewesen, daß hinfort eine ernsthafte Diskussion über religiöse und kirchliche Dinge mit den Protestanten unmöglich geworden ist, denn die Maßstäbe für wahr und unwahr sind auf beiden Seiten verschieden.

Mit diesen Bestimmungen war in der That, wie man sagte, die Hälfte des Weges zurückgelegt, denn dieselben bieten den Grund dar für den Anspruch, daß in der Kirche im wesentlichen alles bei dem Alten bleiben müsse und könne. Dieses wird bestätigt durch die Betrachtung der einzelnen Lehrbestimmungen des Concils.

2) Die Lehre von der Erbsünde (Sessio V, 17. Juni 1546).

Indem der Gegensatz zu der Reformation die tridentinische Lehre beherrscht, galt derselbe in materialer Hinsicht vor allem der Lehre von der Rechtfertigung. Dieser aber wurde ein Dekret über die Erbsünde vorausgeschickt. Auch in dieser Lehre bot, wie sich

---

1) Vgl. die Ansicht eines Bischofs Acta I, p. 304b: reprobavit opinionem illorum, qui dixerunt, quod concilium nihil debet diffinire quod in scripturis clare non habetur, quum ecclesia fuerit ante scripturas et ad eam spectat declarare et decidere.

oben (S. 150 ff.) ergeben hat, die Scholastik keine einheitliche Anschauung dar. Thomisten und Scotisten standen einander gegenüber. Während erstere das Wesen der Erbsünde material in die Concupiscenz, formal in den Mangel der justitia originalis verlegten, lag nach scotistischer Ansicht das Wesen der Erbsünde blos in dem Mangel des donum superadditum der Gerechtigkeit. Ebenso trat alsbald hinsichtlich der Maria der alte Schulgegensatz hervor (oben S. 160 f.) Man meinte schon den Ausdruck der Allgemeinheit der Erbsünde ihretwegen einschränken zu müssen, da sie von derselben frei gewesen sei. Dem stimmten die meisten der Väter bei. Um aber niemand zu verletzen, wurde beschlossen, dem Dekret eine allgemein gehaltene Formel anzuhängen[1]), welche die Maria von den Bestimmungen der Artikel ausnimmt.

Was die Erbsünde anbetrifft, so ist es ein Mitteldurchschnitt der scholastischen Lehre, was uns hier geboten wird. Wir fassen die Lehre in folgende Sätze zusammen: 1) Der erste Mensch hat die Gerechtigkeit und Heiligkeit, in welche er im Paradies eingesetzt[2]) worden ist, durch seine Schuld verloren und ist damit unter den Zorn Gottes gekommen und in die Gewalt des Todes und Teufels geraten. Der ganze Adam ist durch die Sünde nach Leib und Seele zum Schlechten verändert worden. 2) Durch die Verschuldung Adams ist das ganze Menschengeschlecht betroffen. Nicht nur unter die Strafe der Sünde Adams ist es gefallen, sondern auch seine Sünde selbst ist auf alle Menschen übergegangen. 3) Nicht durch Nachahmung kommt es zu dieser Allgemeinheit der Sünde; deshalb kann auch nicht durch menschliche Mittel Abhilfe geschaffen werden. Dieselbe wird von Gott durch Christus gewährt. 4) Auch die Kinder bedürfen zur Vergebung der Sünden der Taufe, damit durch die Wiedergeburt in ihnen das durch die Geburt überkommene Wesen gereinigt werde. 5) In der Taufe wird die Schuld der

---

1) S. z. B. in den Acta gen. I, p. 145. 146.

2) Für das hier gebrauchte Wort constitutus bietet der ursprüngliche Entwurf des Dekretes creatus. Aber dieses mußte weichen vor der scholastischen Lehre, daß die Gerechtigkeit der menschlichen Natur nicht ursprünglich anerschaffen, sondern derselben nur mitgeteilt gewesen sei (s. oben S. 149 f.). Ebenso ließ man bei Erwähnung des durch den Sündenfall gewirkten Verderbens die Worte: nulla etiam animae parte illaesa durante fort. (S. Acta gen. I, 133[a], vgl. Salig I, S. 474).

Erbsünde vergeben. Das hat aber nicht den Sinn, daß dieselbe nicht mehr zugerechnet wird, sondern die Taufe tilgt die Sünde aus, es bleibt in dem Menschen nach der Taufe nur die Concupiscenz als ein Zunder für die Sünde nach. Diese aber ist nach Erklärung der katholischen Kirche nicht für Sünde anzusehen, obgleich sie von Paulus gelegentlich (Röm. 7, 14 ff.) so genannt werde, weil sie aus der Sünde stamme und zu derselben hinneige. — Endlich wird erklärt, daß die Maria nicht von der Synode diesen Bestimmungen unterstellt werde, sondern daß hinsichtlich derselben die Bestimmung von Papst Sixtus IV. einzuhalten sei (oben S. 161).

Diese Lehrweise ist absichtlich so allgemein gehalten, daß sie den theologischen Gegensätzen sehr wohl anbequemt werden konnte. Aber so wenig man ihr eine deutliche Einsicht in das Wesen der Erbsünde entnehmen kann, so genau ist ihr katholischer Charakter im Gegensatz zum Protestantismus ausgeprägt.

3. Die Rechtfertigung (Sessio VI, 13. Januar 1547).

Von der Lehre von der Erbsünde konnte man sich dem Rechtfertigungsdogma zuwenden. Auf die Formulierung desselben ist unendlich viel Zeit und Mühe verwandt worden. Sarpi erzählt, daß wohl an hundert Congregationen darüber gehalten sind und daß von Anfang September bis Ende November (1546) der das Dekret bearbeitende zweite Präsident Cardinal Cervino Tag um Tag an demselben geändert und gefeilt habe, um es allen recht zu machen[1]). Von Anfang an hatte man diese Mühe vorausgesehen. Cervino setzte auseinander, wie schwer es sein würde hierüber zu handeln, da die Scholastiker so wenig darüber gesagt hätten und der fromme Cardinal Poole ermahnte die Väter gelassenen Sinnes die Bücher der Gegner durchzulesen, das Gute darin vom Bösen zu unterscheiden und nicht etwas deshalb zu verwerfen, weil es von Luther herrührt[2]). Gehen wir nun über zu den Verhandlungen.

Zuvörderst waren den gelehrten Theologen sechs Fragen zur Beantwortung vorgelegt worden, über Namen und Wesen der Rechtfertigung, über Gottes und des Menschen Thätigkeit bei derselben, über die Reihenfolge der Akte in der Rechtfertigung, über die autori=

1) Sarpi in Rambachs Übersetzung Bd. II, S. 441, vgl. Pallavicini, der mir in der lat. Übersetzung vorliegt, l. VIII cap. 11 § 3.

2) Le Plat Monum. III, p. 431, Pallavicini VIII, 2, 2.

tative Begründung des Dogmas. Die bezüglichen Antworten der Theologen laufen in den Bahnen der überkommenen katholischen Theologie. Sie boten das gelehrte Material zu der Behandlung des Dogmas dar [1]).

Es erschien nun passend, die Lehre in drei Abschnitten zu behandeln. Es sei zu sehen 1) auf welche Weise die Verdienste Christi den Gläubiggewordenen angeeignet werden, was Gott thut und was auf Seiten des Menschen erforderlich, welche Bedeutung die Werke für die Rechtfertigung haben, was das Wesen derselben sei und in welchem Sinne der Apostel sie vom Glauben abhängig mache? 2) Was ein Gerechtfertigter zu thun habe, um die erhaltene Rechtfertigung zu bewahren? 3) Was der zu thun habe, der nach erlangter Rechtfertigung aus diesem Zustand gefallen ist [2])? Auch die Meinungsäußerungen der Prälaten, zunächst über die erste entscheidende Frage, weisen bei aller Verschiedenheit im einzelnen, im ganzen Einheit auf. Pallavicini hat Recht mit seiner Bemerkung: fere omnes et variae et concordes. Einig war man in folgenden Grundanschauungen: 1) daß die Berufung durch die Verkündigung des Wortes in Gesetz und Evangelium geschehe. Dieser Verkündigung stimmt der Mensch im Glauben zu (das ist der katholische Glaubensbegriff), 2) man war auch einig in der Lehre von der eingegossenen Gnade als einer neuen Beschaffenheit in der Seele, die sich in guten Werken bewährt, 3) Übereinstimmung herrschte auch hinsichtlich des alle Stufen der Rechtfertigung durchlaufenden Synergismus [3]). Der Mensch folgt dem Ruf der Gnade, denn sein Wille ist nur verwundet, nicht tot. Er thut, nachdem die Gnade ihm eingegossen ist, mit freiem Willen gute Werke, gerade so sich selbst ein Verdienst erwerbend. 4) Einig war man auch darin, daß der Ausdruck Rechtfertigung aus dem Glauben nur insofern gelte, als ohne Kenntnisnahme der kirchlichen Lehrartikel und ohne Zustimmung zu denselben, jenes Werk von der Seele nicht vollzogen werden könne [4]). Gegenüber dieser Einhelligkeit haben die Differenzen verhältnismäßig wenig zu bedeuten. Folgende sind die hauptsächlichen: 1) die einen lassen mit dem Glauben die imputative Gerechtigkeit oder die Ver-

1) Hierüber s. die Acta gen. I, p. 159 sqq.
2) Acta I, p. 162ª.
3) S. z. B. die Ausführungen Acta I, p. 164. 180ª.
4) S. z. B. Acta I, 164ᵇ. 180ᵇ.

gebung der Sünden dem Menschen mitgeteilt werden. Aber diese genügt noch nicht, denn der Mensch ist durch sie noch nicht gerecht, die Gerechtmachung folgt durch die gratia infusa. Die anderen dagegen machen die Vergebung der Sünden abhängig von der bereits durch die Eingießung der Gnade vollzogenen faktischen Gerechtmachung[1]. 2) Die einen schrieben den vor der Eingießung der gratia gratum faciens unter allgemeiner Einwirkung der Gnade geschehenen Werken verdienstliche Kraft zu, die anderen verneinten das[2]. Es ist der Gegensatz der thomistischen und der späteren nominalistischen Bestimmung des meritum de congruo (oben S. 178), welcher diesen Unterschied hervorruft. 3) Die einen betonen innerhalb des synergistischen Gedankenkreises mehr den göttlichen Faktor, die anderen lassen mehr Gewicht auf die menschliche Freiheit, auf des Menschen eigenes verdienstliches Handeln fallen[3]. — Endlich sei noch bemerkt daß sich unter den Vätern auch solche finden, welche indem sie sehr stark die Gnade und die Aneigung derselben im Glauben hervorheben, eine gewisse Sympathie für die evangelische Ansicht verraten[4].

1) Acta 176ª: Imputatio Christi in nobis facit, ne peccata imputentur, non tamen justificat, sed post remissionem peccatorum Deus nos justificat, et justificatio non est remissio peccatorum, quia fit ante remissio quam justificatio .... Nos non justificamur justitia Christi nobis imputata, sed nostra propria etiam justitia, quum unusquisque per passionem Christi justitiam propriam acquirit. Dagegen p. 180ᵇ: Deus primum infundit gratiam, deinde remittit peccata, vgl. p. 181ᵇ.

2) Acta I, 179ᵇ: Opera ergo, quae facit infidelis, dum in statu illo Adae veteris manet, neque merentur neque sufficienter disponunt, opera vero, quae facit excitatus a lumine fidei et gratia vocationis disponunt ad ipsam justitiam. Ebenso 180ª. 176ᵇ. Dagegen Seripando p 181ª: Opera ante gratiam nihil faciunt, post gratiam faciunt. Vgl. hiezu Sarpi II, S. 366 ff.

3) Vgl. Acta I, 181ª mit 180ᵇ.

4) So der Erzbischof Bandini von Siena (Pallavicini VIII, 4, 7), der Bischof Sanfelicio della Cava (Acta I, 167 f.). Julius Contarini Bischof von Belluna (Acta I, 177 ff.). Aber die evangelischen Ansätze in den Gedanken dieser Männer sind von ihnen selbst entweder nicht durchgeführt oder doch nur gebrochen behauptet worden. Gar nicht hieher gehört der Augustinergeneral Seripando (gegen Tschackert PRE. XVI, 8, wo er „der Hauptzeuge" „evangelischer Sympathien" genannt ist. Ebenso Gieseler KG. III, 2, § 55 Anm. 12), denn dieser Mann vertritt nur die unter 1. oben charakterisierte Spaltung der Rechtfertigung in Sündenvergebung und Gerechtmachung (Acta I, 181ª, vgl. 176ª).

Der zweite und dritte Status der Rechtfertigung wurde auf der Generaldebatte zusammengezogen. Nach den vorangegangenen Erörterungen ließ sich über die beiden Fragen, wie man sich die Gnade conserviert und wie der aus ihr Gefallene sie wieder erlangt, nicht mehr viel principiell Bedeutsames beibringen. Deshalb tragen diese Voten zum Teil den Charakter erbaulicher citatenreicher Breite, zum Teil sind sie monoton. Man war einig darüber, daß man sich im Stand der Rechtfertigung erhält durch gehorsamen Gebrauch der Sakramente, durch Gebete und gute Werke[1]). Dabei heben die einen besonders hervor, daß es zu diesem Verharren im Stand der Gnade einer neuen speciellen Gnade bedürfe, die sich von der zuerst erhaltenen unterscheidet[2]). Auch hier ist das Verhältnis von Gnade und freiem Willen synergistisch gedacht, wobei die einen der Cooperanz Gottes mehr, die anderen dem freien Willen mehr beilegen[3]), bei den einen fällt der Ton mehr auf die in uns wirksame Gottesgnade, die anderen rücken die Werke und den Gehorsam mehr in den Vordergrund[4]). Jedenfalls ist der Mensch durch diese Forterhaltung der Gnade befähigt, sich das ewige Leben zu verdienen und zwar de condigno[5]). Und damit tritt die gleiche Grundfarbe des leitenden Gedankens gegenüber den verschiedenen schon im Mittelalter vorliegenden Schattierungen desselben hervor.

Hinsichtlich des dritten Status wurde hervorgehoben, daß Gott dem Gefallenen die Gnade wiedergibt. Er stehe hier alles fast ebenso, wie bei der Bekehrung des Ungläubigen[6]). Nur tritt für die Taufe das Bußsakrament ein und der Glaube ist nicht erst herzustellen, wenn der justificandus nämlich vere credit[7]). Auch hier ist der Glaube somit nur als ein Fürwahrhalten der Glaubensartikel angesehen, das auch in einem Todsünder vorhanden sein kann. Als

1) Acta I, p. 184 ff. 188b. 196b. 197b.

2) Acta I, 195ab. 197b. 198a.

3) Acta 197a. 194b: Nos conservamur in gratia mediante gratia Dei, nostra concurrente voluntate aber 195a: Conservatur justificatus in justitia per opera bona . . . concurrente gratia Dei et meritis Christi.

4) Acta I, 197b. 195a.

5) Acta I, 195ab.

6) Acta I, 196b.

7) Acta I, 188b.

besonderer Unterschied von der erstmaligen Rechtfertigung ist zu beachten, daß in derselben Schuld und Strafe vergeben wird, während hier nur die ewige Strafe erlassen wird, die zeitliche aber durch die Pönitienzwerke abzubüßen ist.

Wir können hier nun nicht die Entstehungsgeschichte des Dekretes über die Rechtfertigung erzählen. Der ursprüngliche Entwurf wurde abgelehnt[1]). Sodann sind in den folgenden Sitzungen der Theologen und der Prälaten einige noch offen gebliebene Fragen erörtert worden. So wurde viel über die Frage disputiert, ob die dem Menschen mitgeteilte justitia inhaerens genüge, um durch die aus ihr hervorgehenden guten Werke das ewige Leben zu verdienen, oder ob es außerdem der göttlichen Gnade zur Ausfüllung der Mängel im menschlichen Thun bedürfe? Die Mehrzahl entschied sich für die erst bezeichnete Möglichkeit[2]): Durch die Gnade ausgerüstet, erwirbt sich der Mensch das genügende Verdienst vor Gott. Andere wieder betonten, daß der Mensch, da alles Menschenwerk unvollkommen ist, sein Vertrauen nicht auf die ihm inhärente Gerechtigkeit setzen könne, auf Christus gilt es sich verlassen, nur im Verein mit seinem Verdienst werden unsere Werke meritorisch[3]).

a) Von besonderem Interesse war ein weiterer Streitpunkt, nämlich die Frage nach der Heilsgewißheit. Auch hier standen sich zwei Parteien gegenüber, indem die einen mit Thomas die Möglichkeit der Heilsgewißheit leugneten, es liege denn eine besondere Offenbarung Gottes vor[4]). Die andere Partei behauptete im Anschluß an Duns die Möglichkeit der Heilsgewißheit. Wer den Worten Christi glaubt, besonders wer die Sakramente empfangen oder wer Gottes Gebote hält, könne sicher sein seines Heiles[5]). Aber ausdrücklich verwahrte man sich auf diesem Standpunkt gegen Übereinstimmung mit der lutherischen Position. Man hat damit

---

1) Acta I, 203 ff.

2) S. die Äußerungen Acta I, 250b. 255b. 259a. 287b. 291b. 259a. 260a. 264a. 258b: homo justificatus, si inhaerentem suam justitiam retinuerit et opera bona fecerit, potest cum ea ante tribunal Dei sine alia imputatione justitiae comparere.

3) Acta I, p. 259b. 301a. 300b. 263b. 264a.

4) Acta I, p. 255a. 259a. 256a. 257a. 258b. 260a. 264b. 287b. 290a. 298a. Über Thomas s. oben S. 173 und vgl. überhaupt Sarpi II, 400 ff.

5) Derartige Äußerungen Acta I, 252a. 258b. 263b. 259a. 294b.

Recht gehabt. Denn nicht auf der im Glauben erfahrenen Gnade Gottes ruht hier die Gewißheit, es ist vielmehr die Sicherheit im Bewußtsein die Sakramente empfangen und seine Pflicht erfüllt zu haben. Die Jesuiten fanden beide Ansichten probabilis[1]). — Die Entscheidung fiel sehr schwer, da man niemand verletzen wollte. Man meinte, es würde genügen die lutherische Ansicht zu verwerfen und im übrigen zu schweigen: caetera relinquantur scholis[2]). Die schließlich gebilligte Formulierung ist ein Muster raffinierter Mache[3]): Es sei nötig zu glauben, daß uns die Sünde durch die Gnade vergeben werde, niemandem aber, der prahle (jactanti) mit der Gewißheit der Sündenvergebung, sind die Sünden wirklich vergeben. Im Hinblick auf die Barmherzigkeit Gottes und die Sakramente soll niemand zweifeln, aber im Hinblick auf die eigene Schwäche kann jeder Furcht empfinden. Der eigentliche Gegensatz ist verhüllt.

In der Folge war auch von Interesse, wie man sich wand und krümmte um bei Pauli Formel der Rechtfertigung allein durch Glauben vorüber zu kommen. Der Glaube hätte die Bedeutung der dispositio für die Rechtfertigung[4]), andere sagten, fides sei dasselbe wie religio christiana[5]), wieder andere nahmen die fides als fides formata, sodaß die Liebe in ihr mitbefaßt ist[6]). Und wie man hier auf offenbare Thorheiten hinauskam, so wußte man auch mit dem „sine operibus" des Apostels nichts anzufangen. Die einen wollten die Worte stehen lassen wegen der Autorität des Paulus, die anderen hätten sie lieber im Dekret fortgelassen, da sie im „gratis" schon enthalten und andererseits in den späteren Stadien der Rechtfertigung doch Werke nötig seien[7]).

Nach diesen Mitteilungen aus den Debatten treten wir nun an die Wiedergabe der Lehre nach dem Dekret. Sowohl diese positive Darstellung als die Canones (welche die Gegenlehre verdammen), lassen die ursprüngliche Dreiteilung noch deutlich erkennen (cap. 1—9; 10—13; 14—16; can. 1—22; 23—26; 27—33).

---

1) Acta I, 256a, vgl. 296b. 303a.

2) Acta I, 290a. 296a. 302b.

3) Decret. de justif. c. IX, Vergl. Sarpi II, S. 442, Salig I, S. 544 Anm.

4) Acta I, 334b. 335a. 336b. 337b.

5) Acta I, 336b, vgl. 335a.

6) Acta I, 335a. 338a.

7) Acta I, 340 sq.

Die allgemeine Definition der Rechtfertigung ist, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae in statum gratiae (c. 4). Die Heilsordnung nimmt ihren Ausgang von Gott. Er beruft die Sünder ohne jedes vorausgehende Verdienst durch die gratia excitans und adjuvans. Der Mensch bereitet sich nun selbst auf die Rechtfertigung vor, Gottes Werk zustimmend und mitwirkend (c. 5). Der Wille des Menschen verhält sich also nicht mere passive in der Rechtfertigung (can. 7), die Werke, welche vor der Rechtfertigung geschehen, sind nicht nur Sünden (can. 7)[1]). Der Mensch bereitet sich also, unterstützt von der Gnade, auf den Empfang der Rechtfertigung vor. Es kommt dabei zuerst zum Glauben: credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt und zwar vor allem, daß der Sünder durch Christus erlöst werde. Sodann wendet er sich, sich selber als Sünder erkennend, Gottes Barmherzigkeit zu mit dem Vertrauen, Gott werde durch Christum gnädig sein. Damit im Zusammenhang erhebt sich ein gewisser Haß wider die Sünde (c. 6). Das ist die Vorbereitung auf die Rechtfertigung, in welcher also Gottes wie des Menschen Thun zusammenwirken.

Von der Rechtfertigung selbst heißt es: non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus. Dieser Akt aber ist als eine Eingießung von Glaube, Hoffnung und Liebe angesehen. Ausdrücklich ist dabei die Meinung verdammt, als wäre die Gnade die Gesinnung Gottes und die Rechtfertigung die Zurechnung von Christi Gerechtigkeit[2]). Diese Auffassungsweise wird sodann unter Berufung auf den Consensus der Kirche, in der oben bereits angedeuteten Weise mit Pauli Gedanken Röm. 3, 24. 28. auseinandergesetzt. Der Glaube sei Anfang, Fundament, Wurzel aller Rechtfertigung. Aber mit alle dem ist im Grunde nur gemeint, daß die Kenntnis des Christen-

1) Hier schimmert die von manchen Vätern proponierte nominalistische Lehre vom meritum de congruo durch, vgl. Chemnitz I, p. 363.

2) Canon 11: Si quis dixerit homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per spiritum sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei — anathema sit.

tums und die Zustimmung zu demselben für den, der Christ werden will, vor allem erforderlich ist[1]). Das „gratis“ aber geht darauf, daß kein Werk, auch der Glaube selbst die justificatio nicht verdienen könne. Dieses spricht allerdings gegen die spätere Auffassung der merita de congruo (s. oben S. 178). Über das „sine operibus“ des Apostels wird geschwiegen (cap. 8). Die Frage nach der Heilsgewißheit wird mit den oben erwähnten, auf Schrauben gestellten Wendungen abgethan. Man dürfe nicht verlangen, daß die Gerechtfertigten ihres Standes gewiß seien. Daß Gott gnädig ist und in den Sakramenten Gnade vorhanden ist, soll dem Glauben feststehen, ohne daß der Gläubige doch gewiß sein kann, daß auch er die Gnade erlangt habe (cap. 9)[2]). Diese Gedankenverbindung zeigt uns wieder, daß der Glaube nicht als persönliches Verhältnis zu Gott, sondern als ein Wissen, eine Kunde von etwas angesehen wird.

b) In dem Stand der Rechtfertigung ist aber dem Menschen eine sittliche Steigerung möglich. Und zwar kommt es zu einer solchen durch die Bethätigung des Menschen in guten Werken (cap. 10). Niemand soll sich blos auf den Glauben verlassen. Es gilt auch mit Christo leiden[3]). Ausdrücklich ist verdammt, daß jemand die Werke unter dem Gesichtspunkt der Furcht oder der Zeichen für die erhaltene Rechtfertigung ansieht, aber leugnet, daß sie eine Vermehrung der Gerechtigkeit hervorbringen (can. 24). Niemand aber — das wird im Zusammenhang des Prädestinationsgedankens wieder hervorgehoben — darf seines Heils sicher sein, sondern er wirke dasselbe in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus et oblationibus, in jejuniis et castitate (cap. 12. 13). Es ist alles bei dem alten geblieben: Der Mensch erhält sich selbst

---

1) Vgl. Chemnitz I, 367.

2) Vgl. das protestantische Urteil über diese Lehre bei Chemnitz I, 389: Ingenue vero et recte faciunt Pontificii, quod hoc emblema suae theologiae ipsi inscribunt, quod sit doctrina dubitationis, quae scilicet non possit conscientiis monstrare et afferre veram, certam et firmam consolationem, qua in lucta contentionum se erigere et sustentare possint, sed quae relinquat conscientias in tristissimis dubitationibus, quibus illa magis magisque immergat.

3) Hier klingt die mittelalterliche Wendung des Gedankens der Nachfolge der Leiden Christi an, vgl. oben S. 300 Anm. S. 141.

durch gute Werke im Stand der Rechtfertigung, und diese Werke dienen dem mittelalterlichen Lebensideal[1]).

c) Was die Frage nach der Wiedererlangung der Gnade anbetrifft, so ist zu sagen, daß die Gnade nicht nur durch Verlust des Glaubens, sondern durch jede Todsünde verloren wird. Das Mittel zur Wiedererlangung ist die Buße. Es wird sodann die bekannte scholastische Lehre vorgetragen. Von der contritio, der confessio, welcher die priesterliche, den Menschen von der ewigen Strafe lösende absolutio folgt, durch welche aber die satisfactio per jejunia, eleemosynas, orationes et alia pia spiritualis vitae exercitia nicht ausgeschlossen ist, indem letztere pro poena temporali darzubringen ist (cap. 14). Nicht nur durch den Glauben, sondern allein durch das Bußsakrament kann die Gnade wieder erlangt werden (can. 29).

Um die Gnade zu bewahren und nicht minder um die einmal verlorene wieder zu erlangen, gilt immer wieder das Gebot, gute Werke zu thun. Der Lohn für die so zu erwerbenden merita ist das ewige Leben. Und wer an der Berechtigung das sittliche Leben in diesem Schema zu betrachten zweifelt, der wird mit dem Anathema bedroht (can. 26). — Andererseits aber ist zu sagen, daß Christus während des ganzen Verlaufes des sittlichen Lebens uns die Kraft einflößt, wie sie der Weinstock seinen Reben gibt. Diese Kraft geht den guten Werken voraus, sie begleitet sie, sie folgt ihnen. Unsere Gerechtigkeit bleibt deshalb auch immer Gottes Gerechtigkeit. Quae enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem justificamur; illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum. Unser Vertrauen hat sich somit auf Gott zu richten: cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae ipsius dona (cap. 16). Aber bei alledem bleibt die Beurteilung des religiös-sittlichen Lebens im Schema des ipsius justificati meritum in Kraft und daß der Mensch durch die guten Werke sich einen Zuwachs an Gnade und das ewige Leben verdient, darf nicht in Zweifel gezogen werden (can. 32).

Das ist die katholische Lehre von der Rechtfertigung, wie sie am 13. Januar 1547 in der 6. Sitzung des Concils feierlich pro-

---

1) Der Ausdruck meritum de condigno ist nicht gebraucht, aber der Gedanke geht aus dieser Ausführung hervor; vgl. Chemnitz I, p. 355.

mulgiert worden ist. Durchweg ist dieselbe der scholastischen Anschauung conform[1]). Mit ihr ist das entscheidende Bollwerk des Katholicismus gerettet, es ist festgestellt, daß die katholische Kirche von dem Christentum des Mittelalters nicht weichen wird, denn jene Doktrin von der Rechtfertigung steht in direktem Zusammenhang mit der mittelalterlichen Sakramentslehre und dem katholischen Kirchenbegriff.

4. Die Lehre von den Sakramenten (Sess. VII, 3. März 1547).

a) Die Sakramente sind die Mittel zur Herstellung und Erhaltung der Gerechtigkeit im Menschen. So hatte die mittelalterliche Kirche gelehrt und dabei ist es auch in Trient geblieben. Die ganze Macht und äußerliche Herrlichkeit der römischen Kirche spitzt sich zu auf diese sich stets wiederholenden Wunder, auf die magische Einwirkung auf Leib und Seele des Menschen. Gerade hier liegt der Punkt, an welchem sie dem Gemüt des natürlichen Menschen mächtig imponiert, wie z. B. auch Goethes Äußerungen zeigen[2]). Die Debatte über die Sakramente überhaupt, zuerst bei den Theologen, dann bei den Prälaten, ist verhältnismäßig ruhig abgelaufen. Die Siebenzahl derselben wurde als selbstverständlich vorausgesetzt. Der Gegensatz der Schulen tritt auch hier hervor, indem die Thomisten die Sakramente die Gnade in sich enthalten lassen, wie die Ursache die Wirkung in sich enthält, während die Scotisten meinten, Gott sei vermöge eines Paktes mit der Kirche allezeit gegenwärtig bei der Handhabung bestimmter sinnlicher Zeichen[3]). Gelöst ist weder

---

1) Vgl. das Urteil von Chemnitz über diese Lehre I, p. 369: Simpliciter enim nihil aliud sunt quam repetitiones et confirmationes illarum opinionum, quae scholastici scriptores ex philosophia et theologia male et infeliciter dilutas in ecclesiam invexerunt, nisi quod mutatis aliquantulum terminis scholasticorum quaesita sunt vocabula quaedam ex scriptura, quae ad praesumptas illas ex philosophia opiniones intorquerentur, ne fraus appareret.

2) Zu den oben S. 213 f. gemachten Bemerkungen sei noch verwiesen auf Goethe, Aus meinem Leben, Zweiter Teil, Buch 7. WW. (Stuttg. Cotta 1871) Bd. 23, S. 22 f., bes. S. 23 zusammenfassend: „Und so ist durch einen glänzenden Zirkel gleichwürdig heiliger Handlungen, deren Schönheit von uns nur kurz angedeutet worden, Wiege und Grab, sie mögen zufällig noch so weit aus einander gerückt liegen, in einem stetigen Kreise verbunden."

3) Dazu vgl. oben S. 219 und Sarpi II, S. 565 ff.

diese Frage, noch die andere nach dem character indelebilis; als ein signum quoddam spirituale et indelebile ward er bestimmt (Sessio VII, de sacr. can. 9), was ebensowenig einen greifbaren Gedanken darbietet, als die scholastischen Auseinandersetzungen[1]). Man beschränkte sich übrigens darauf, Canones aufzustellen[2]), welche die Anschauungen der Reformation sowol der lutherischen als der zwinglischen Prägung verwerfen. Positiv gewandt ergibt sich aus diesen Sätzen die folgende Ansicht.

Sieben Sakramente gibt es (can. 1), sie sind an Würde nicht gleich, nicht alle (die Ehe), sind für jeden einzelnen zum Heil nötig (can. 3. 4). Ihr Zweck ist nicht nur Nährung des Glaubens (gegen Luther, can. 5), sie sind nicht nur signa externa (gegen Zwingli), sondern enthalten die Gnade und bringen sie non ponentibus obicem (can. 6), sie wirken ex opere operato (can. 8), drei drücken der Seele einen Charakter ein, wovon eben die Rede war. Nur Priester, und zwar solche, welche dabei die Intention haben zu thun, was die Kirche thut, können die Sakramente verwalten (can. 10. 11). Die Bräuche bei Spendung der Sakramente dürfen nicht verachtet oder nach Belieben geändert werden (can. 13).

b) In derselben Weise ist die Lehre von der Taufe behandelt worden. Wir heben nur einige Sätze hervor. Die mit Wasser (can. 2) vollzogene Taufe ist heilsnotwendig (can. 5), auch die von Häretikern im Namen der Dreieinigkeit mit der Intention zu thun, was die Kirche thut, gegebene Taufe ist giltig (can. 4). Die Taufe verpflichtet nicht blos zum Glauben, sondern auch zur Einhaltung des Gesetzes Christi und der Gebote der Kirche (can. 7. 8). Die nach der Taufe in dem Menschen auftretenden Sünden werden nicht vergeben sola recordatione et fide suscepti baptismi (can. 10, muß doch den übrigen Sakramenten der Raum gewahrt bleiben!)

c) Hinsichtlich der Confirmation werden verdammt, die ihren sakramentalen Charakter leugnen und lehren, sie sei einst nur

---

1) Vgl. Salig I, S. 569: „Die dann wohl selbst nicht wußten, was dieser Charakter wäre und ob sie ihn hinten oder vorn hinsetzen sollten, in der Seelen oder im Leibe, im Verstande oder Willen, in den Händen oder auf der Zunge."

2) Sei es, weil man sich vor möglichen Differenzen scheute (Sarpi II, 597 ff.), oder weil man angesichts der scholastischen Arbeit der positiven Darstellung zu bedürfen glaubte (Pallavicini, IX, 7, 1).

eine katechetische Unterredung gewesen, in welcher die dem Kindesalter Entwachsenden vor der Gemeinde Rechenschaft über ihren Glauben ablegten (can. 12); aber auch die verfallen dem Anathem, die leugnen, daß der ordinarius minister dieses Sakramentes der Bischof sei. Bei diesem Anathem erinnere man sich, wie dieser Glaubenssatz einst begründet wurde (s. oben S. 227 Anm.)!

Während der Beratungen über die Sakramentslehre ist das Concil nach Bologna versetzt worden. Doch ergaben die dort abgehaltenen 9. und 10. Sitzung kein Resultat. Erst die 13. Sitzung (11. Oktober 1551) ist wieder dogmatisch von Belang.

d) Auf ihr wurde die katholische Abendmahlslehre fixiert. Es war natürlich, daß dieses Lieblingsdogma[1]) der katholischen Kirche in seiner überkommenen Form erhalten werden mußte. Zuerst wurden die von den Theologen verworfenen häretischen Sätze auch von den Vätern verdammt. Auch hier hat sich, als man zu der Formulierung des positiven Lehrdekretes überging, der Gegensatz der Schulen geltend gemacht[2]). Daraus wird es verständlich, daß sich die Lehre in ziemlich unbestimmter Form hält. Es ist die Lehre von der Transsubstantiation, welche das Dekret darlegt (cap. 4). Durch das Abendmahl wird uns Befreiung a culpis quotidianis geboten und eine Bewahrung a peccatis mortalibus (c. 2). Diesem sanctissimum sacramentum kommt zu der cultus latriae (c. 5). Nach 1. Cor. 11, 23 ist ein jeder vor dem Genuß zur Prüfung anzuhalten, indem er im Fall von Todsünden das Bußsakrament anwenden könne (c. 7). — Die Canones bieten die Verwerfung der evangelischen Lehre dar. Verdammt werden nicht nur die, welche das Abendmahl figürlich fassen (can. 1), sondern auch die, welche die irdischen Substanzen der Elemente zurückbleiben lassen, welche nur in usu Christum in den Elementen gegenwärtig sein lassen (can. 2. 4), ebenso diejenigen, welche als die Hauptfrucht oder die einzige Frucht des Abendmahlsgenusses die Vergebung der Sünden hinstellen (can. 5). Verdammt ist auch der Wider-

---

1) Vgl. Catech. Rom. p. II, c. 4 qu. 39: omnium sacramentorum vi atque natura patefacta, eucharistiam fonti, cetera rivulis comparaverint . . . quum fontem ipsum caelestium charismatum et donorum omniumque sacramentorum auctorem Christum dominum in se contineat, a quo tanquam a fonte ad alia sacramenta quidquid boni et perfectionis habent, derivatur.

2) Vgl. Sarpi III, S. 240 ff. u. oben S. 236 f.

spruch gegen die Fronleichnamsprocessionen oder gegen die Anbetung der Hostie sowie die Verwerfung der Selbstcommunion der Geistlichen (can. 6—10); endlich wird verdammt, daß der Glaube genügende Vorbereitung auf den Abendmahlsgenuß sei, im Fall von Todsünden bedürfe es des Bußsakramentes (can. 11). So hat man in allem an dem Alten festgehalten, die kaltblütige Consequenz, mit welcher man der neuentdeckten Schriftwahrheit widerspricht, ist geradezu erschreckend.

An diesem Ort sei gleich der jetzt zwar erwähnten[1]) aber erst später erledigten Frage nach der communio sub utraque gedacht. Die betreffende Bestimmung wurde am 16. Juli 1562 in der Sess. XXI erlassen. Die Freigebung des Kelches an die Laien war eine der augenscheinlich der Schrift entsprechenden Forderungen der Protestanten, deshalb empörte ihre Ablehnung die Gemüter besonders und immer wieder wurde die Forderung nach dem Kelch vor das Concil gebracht[2]). Im allgemeinen war die Stimmung auch jetzt dagegen. Man war überzeugt, daß die Kirche mit der Kelchentziehung kein Unrecht thue. Dafür bot die Scholastik die Beweisgründe dar. Man kam darauf hinaus, daß die Kelchentziehung kirchlicher Brauch sei und daß sie, weil die Kirche nicht irren könne, berechtigt sei[3]), ferner, daß nirgend direkt geboten sei, den Laien den Kelch zu geben, daß vermöge der Concomitanz (s. S. 232) durch die kirchliche Praxis niemandem etwas entzogen werden. Daß diese Gründe nichtig sind, ist ja an sich

1) Wie in der Diskussion mehrfach hervorgehoben wurde (z. B. Acta I, 428. 503a. 505a. 517b) bot der ursprüngliche Entwurf der Canones (8—10, s. Acta I, 520b) die Verdammung der communio sub utraque für die Laien. Diese Sätze aber fehlen in der definitiven Formulierung der Canones (l. c. 525b). Es waren Erwägungen der Klugheit, in dieser brennenden Frage mit dem Urteil zurückzuhalten, dafür maßgebend (vgl. Acta I, 503a), besonders aber der Umstand, daß die Protestanten, deren Ankunft zum Concil jetzt erwartet wurde, sich nicht sollten beklagen können, daß man unmittelbar vor ihrem Erscheinen die wichtige Frage entschieden hätte. Die Sache wurde deshalb verschoben, s. Acta I, 521b. 528b vgl. Salig II, S. 56 f.

2) S. z. B. bei Salig II, S. 362. 365. 367. 372. Mendoza's Tageb. bei Döllinger II, p. 75.

3) Vgl. die Rede des Jesuiten Salmeron bei Le Plat V, 272 ff. 273: Ecclesia igitur, quae errare non potest, usa est hac communione sub altera. Ergo non fecit contra praeceptum divinum, aliter catholica ecclesia errasset in fide, quod quidem dici non potest.

klar. Es hat sich damals auf dem Concil übrigens eine Stimme für völlige Freigebung der Praxis hören[1]) lassen, wärend andere meinten, man könne auf besonderes Bitten hin, den Laien den Kelch gewähren.

Das Dekret bietet folgende Lehre: Laien und nicht administrierende Geistliche bedürfen nicht des Sakramentes in beiderlei Gestalt, und zwar stützte man das durch Berufung auf Joh. 6, wo die Erlangung des Heils bald vom Genuß von Christi Leib und Blut, bald vom Brot oder Leib allein abhängig gemacht werde (Joh. 6, 54. 52. 55. 57. 59). Ferner hat die Kirche ihre gewichtigen Gründe gehabt, diese Beschränkung einzusetzen (cap. 12), niemand werde so verkürzt (c. 3). Verworfen ist die Kindercommunion (c. 4). In den Canones werden diejenigen verflucht, welche die communio sub utraque für nötig erklären und an der Gerechtigkeit der Gründe zweifeln, welche die Kirche bei der Abschaffung derselben leitete. Die auf dem Concil angeregte Frage, ob unter besonderen Umständen der Laienkelch zu gestatten sei, ist nicht entschieden worden. — Dieselbe ist später noch einmal zur Sprache gekommen in Anlaß einer kaiserlichen Petition um Freigebung des Kelches. Aber obgleich auch jetzt sich mehrere Stimmen in bejahendem Sinn hören ließen, so blieb die Sache doch unentschieden und sollte schließlich der Entscheidung des Papstes anheimgegeben werden[2]).

In diesen Zusammenhang stellen wir auch die Bestimmungen über die Messe (Sess. XXII, 17. Sept. 1562). Wir können uns über dieselben hier kurz fassen, da die Canones nur den Widerspruch gegen das Meßopfer verdammen, die Dekrete aber die uns bereits vom Mittelalter her geläufige Ansicht vortragen. Christus wird in der Messe unblutig geopfert. Dieses Opfer ist eine Wiederholung seines Opfers am Kreuzesaltar[3]). Der Herr hat es mit

1) Acta II, 33b.

2) S. Le Plat V, p. 459 ff. Acta II, 96 ff. Salig II, 407 ff.

3) Hier liegen Schwierigkeiten vor, welche in der Debatte zu schaffen machten. Hat nämlich Christus schon vor seinem Sterben am Kreuz ein Sühnopfer dargebracht und eingesetzt, wozu war das Kreuzesopfer dann nötig? Oder sollte das Opfer im Abendmahl begonnen haben, am Kreuz aber vollendet worden sein? Aber die Vorbereitung auf ein Opfer ist doch kein Opfer. Daher meinten mehrere Väter, die Einsetzung des Abendmahls sei nicht Darbringung oder Einsetzung eines Opfers (Acta II, 78b. 82b. 81a. 83. Mendozas Tagebuch, Döllinger II p. 81). Trotz dessen ist das Dekret bei dem

dem Abendmahl eingesetzt (c. 1. 2). So soll der uralte heilige Meß-kanon mit allen Ceremonien und Bräuchen unbedingt in Kraft bleiben (c. 4. 5). Die Stillmessen werden dadurch begründet, daß der Priester nicht für sich allein, sondern für alle Gläubigen communiciere (c. 6). Ferner wird gelehrt, daß die Messen zu Ehren der Heiligen nicht ihnen selbst gelten, sondern daß, indem Gott für ihre Siege der Dank dargebracht wird, ihre Fürbitte nachgesucht wird, ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in caelis, quorum memoriam facimus in terris (c. 3).

e) Von größter Wichtigkeit sind die Darlegungen über das Bußsakrament (Sess. XIV, 25. Nov. 1551). Nicht zufällig ist in diesem Bereich der reformatorische Gegensatz entsprungen, denn es laufen die Charakterzüge des römischen Christentums in diesem Sakrament zusammen. Auch hier hat das Concil dem reformatorischen Geist keinen Einfluß gestattet.

Nachdem das Proömium auf den Zusammenhang von Rechtfertigung und Buße aufmerksam gemacht hat, wird das Bußsakrament als das Heilmittel für alle Getauften, die sich durch Todsünden befleckt haben, definiert (c. 1. 2). Die Materie des Sakramentes besteht aus den Thaten des Büßenden, die Form ist die Absolutionsformel und der Effekt ist die reconciliatio cum Deo (cap. 3). Die Handlungen des Büßenden sind die bekannten drei: contritio, confessio, satisfactio. Die contritio ist für den Sünder, der die Vergebung erlangen will, die notwendige Bewegung des Herzens. Sie wird definiert als der Schmerz der Seele und Abscheu wegen der begangenen Sünden mit dem Vorsatz nicht mehr zu sündigen. Die attritio ist eine contritio imperfecta und zwar auch eine Gabe des Geistes Gottes, der aber noch nicht dem Herzen einwohnt. Obgleich sie den Sünder nicht zur Rechtfertigung zu führen vermag,

---

Opfergedanken geblieben. — Eine weitere Unklarheit ergibt sich hinsichtlich des Erfolges des Meßopfers: cap. 1 wird die Vergebung der täglichen Sünden als salutaris virtus desselben bezeichnet, cap. 2 ist es propitiatorium genannt und die Wirkung desselben ausgedrückt: Huius oblatione placatus Dominus gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit. Und zwar soll sich diese Wirkung auch auf die in Christo Verstorbenen erstrecken. Also nicht nur die täglichen Sünden vergibt Gott durch die Darbringung des Meßopfers, sondern auch Todsünde. Wozu dient aber dann das Bußsakrament? Oder wie verhält sich seine Wirkung zu der im Meßopfer bestehenden? (Vgl. auch Steitz PRE. IX, 627 ff.)

so gilt doch: attritio eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit, wie die Bewohner von Ninive durch solche Furcht geschickt wurden, Buße und Gottes Gnade zu erlangen (cap. 4). Beachtet man genau den Zusammenhang der Sätze, so brauchen sie nicht die Lehre zu enthalten, daß die attritio zur Erlangung der Vergebung genügt, wie die protestantische Auslegung es gewöhnlich faßt[1]), denn zu Beginn des Kapitels ist die contritio als notwendig erfordert zur Vergebung der Sünden und die attritio der Niniviten genügt nicht an sich, sondern weil sie zur vollen Buße führt[2]). Das zweite Stück ist die integra peccatorum confessio. Vor dem Priester muß sie geschehen und auf alle auch die kleinsten Nebenumstände eingehen, denn nur so ist jener in der Lage die geeigneten Strafen zu verhängen. Das gilt aber nur von den Todsünden, weil die venialia ohne Schuld verschwiegen werden können, multisque aliis remediis expiari possunt (c. 5). Besonders schwierige Fälle sollen der höheren Autorität reserviert bleiben (c. 7). Drittens werden bestimmte Werke als Strafe auferlegt, sie sind infirmitatis medicamentum und praeteritorum peccatorum vindicta (c. 8). Übrigens haben nicht nur freiwillig übernommene Leiden und Entbehrungen satisfaktorische Bedeutung, sondern auch solche zeitliche Schläge, die Gott selbst über uns verhängt hat.

Wie diese Darlegung zeigt, bewegt sich das Concil im scharfen Gegensatz zur protestantischen Auffassung. Das bringen auch die Canones zum Ausdruck. Verdammt wird die Leugnung des sakramentalen Charakters der Buße (can. 1. 2.), die Ansicht, als ob die Vollmacht des Priesters sich in der Verkündigung der Sündenvergebung erschöpfe (wie übrigens auch der Lombarde lehrte,

1) Z. B. Hahn, Die Lehre von den Sakr. S. 416, Köstlin PRE. III, S 26 f.

2) Vgl. Döllinger und Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der röm.-kathol. Kirche (2 Bde. Nördlingen 1889) Bd. I, S. 71 ff. und Pallavicini XII, 10, 25. 26. Die oben im Text angedeutete Auslegung wird als richtig erwiesen durch den Vergleich der jetzigen Gestalt des Dekretes mit dem ursprünglichen Entwurf desselben. Letzterer sagt von der Attrition: verum etiam sufficere ad sacramenti hujus constitutionem (Acta I, 584[a]). Diese Worte sind nun später gestrichen, freilich sind dabei Wendungen stehen geblieben, die an sich jene Auffassung der Attrition nicht ausschließen. Es fehlt auch hier an Klarheit.

oben S. 245). Vor allem aber wird ausdrücklich die Lehre der Augustana verdammt, duas tantum esse poenitentiae partes terrores scilicet inconcussos conscientiae, agnito peccato, et fidem conceptam ex evangelio (can. 9. 10. 4 vgl. C. A. art. 12).

Der Übersichtlichkeit wegen schließen wir gleich hier die erst in der 25. Sitzung (4. Dezember 1563) publicierte Lehre vom Ablaß an. Die Eilfertigkeit, mit welcher man damals alles über das Knie brach, um nur das Concil zu Ende zu bringen, erstreckte sich auch auf diese Lehre[1]). Zudem fürchtete man, daß dieselbe sehr ausführliche Erörterungen in Anspruch nehmen würde[2]), da man über die Sache keineswegs klar war. Andererseits mochte man doch den Punkt, an dem die Ketzerei ihren Ursprung genommen, nicht unberührt lassen. Und so kam es noch in der letzten Nacht (der auf d. 4. Dez.) zu einem Entwurf[3]). Da die Indulgentiae von Christo der Kirche zugestanden worden sind, die Kirche auch von jeher diese Gewalt ausgeübt hat, so soll man diesen Brauch populo maxime salutarem beibehalten. Diejenigen sind zu verdammen, welche den Ablaß entweder für unnötig ansehen, oder die Macht der Kirche ihn zu bieten, in Abrede stellen. Aber in der Gewährung der Indulgenz soll nach alter bewährter Gewohnheit der Kirche Mäßigkeit beobachtet werden, damit nicht durch zu große Leichtigkeit die kirchliche Disciplin geschwächt werde. Die Misbräuche, welche in das Ablaßwesen eingedrungen sind und Ursache geworden sind, daß der ausgezeichnete Name der Indulgenzen von den Häretikern gelästert werde, sind abzustellen. Aller schlechte Gewinn aber (pravos autem quaestus omnes), woher der meiste Anlaß zu Misbräuchen herstammt, sei abzuschaffen. Ebenso sollen andere Misbräuche, die aus Unwissenheit und Aberglauben herrühren, aufgehoben werden[4]).

1) Acta II, 676[b]. extr.

2) Sarpi VI, S. 368 f. Mendham, Memoirs of the Council of Trent p. 311 sq.

3) S. Acta II, 680[a].

4) Im Verhältnis zum ursprünglichen Entwurf ist auch hier eine Verschleierung eingetreten. Zu der betreffenden Stelle bemerkt Paleotti (Acta II, 680[b]): Fuerunt tamen in eo tunc detracta quaedam verba, quae prohibebant expresse, ne pro consequendis indulgentiis certae taxarentur summae. Über den concreten Anlaß zur Tilgung dieses Passus s. Pallavicini XXIV, 8, 1.

Hier sei auch der Sanktionierung des Purgatoriums gedacht. Dasselbe war bereits früher gelegentlich erwähnt worden (z. B. Sess. VI, can. 30). Das ebenfalls in großer Eile zusammengestellte Dekret, welches zwar als zu allgemein angefeindet wurde[1]), besagt, daß den Seelen im Fegfeuer durch die Fürbitte der Heiligen und durch das Altaropfer geholfen werde. Deshalb sei diese Lehre zu predigen, vor dem Volk aber sind die schwierigeren Fragen der Lehre zu vermeiden. Es sollen Meßopfer, Gebete, Almosen, aliaque pietatis opera weiterhin zum Nutzen der Verstorbenen pie et devote dargebracht werden (3. Dezember 1563. Sess. XXV).

f) Auch hinsichtlich der letzten Ölung (Sess. XIV, 25. Nov. 1551) wird die überkommene Lehre mitgeteilt, nach welcher durch dieses Sakrament die Überreste der Sünde im Sterbenden aufgehoben, das Herz befestigt und erleichtert werde (c. 2). Die vier Canones verdammen jeden Widerspruch und verurteilen die verständige Exegese von Jac. 5, 15.

g) Über das Sakrament der Ordination bietet die Sessio XXIII (15. Juli 1563) nichts, was aus der Bahn der mittelalterlichen Kirche wiche. Mit der Stiftung des Opfers im Abendmahl ist das sacerdotium eingesetzt (c. 1). Um der Wichtigkeit der Sache willen war es angemessen, daß in der Kirche diversi essent ministrorum ordines, die dem sacerdotium ex officio Dienst leisten. Einige dieser Ämter erwähnt die Schrift, die übrigen sind durch die Tradition bezeugt (c. 2). Da in der Ordination die Gnade durch Wort und Zeichen mitgeteilt wird, wie aus der Schrift, der apostolischen Tradition und dem einstimmigen Zeugnis der Väter klar sei, so darf nicht bezweifelt werden, daß sie ein Sakrament ist (2 Tim. 1, 6 f.). Und zwar wird in derselben ein unaustilgbarer Charakter mitgeteilt, deshalb bringt sie nicht nur eine temporaria potestas (c. 3).

An diesem Punkt wird sodann der Bischöfe gedacht, welche die Nachfolger der Apostel seien: eosque presbyteris superiores esse. Ihnen allein steht der Vollzug der Confirmation und Ordination, sowie manches andere Vorrecht vor den niederen Graden zu (c. 4).

Das Verhältnis der Kirche zum Staat wird durch die Be-

1) Acta II, 679ª.

merkung beleuchtet, daß bei der Ordination der Geistlichen der Consens oder die Vokation einer weltlichen Autorität keinerlei principielle Bedeutung habe. — Die Canones verdammen in gewohnter Weise die evangelische Position: daß das geistliche Amt vor allem zum Zweck das Evangelium zu predigen bestehe (can. 1), die Leugnung der Einsetzung der Hierarchie divina ordinatione (can. 6), die Bestreitung des Vorranges der Bischöfe vor den Presbytern (can. 7), sowie die Meinung, daß die Bischöfe, welche durch die Autorität des Papstes angenommen sind, nicht wahre Bischöfe seien, sondern bloßes figmentum humanum (can. 8).

h) Die in der Sessio XXIV (11. November 1563) über das Sakrament der Ehe publicierten Canones thun kund, daß auch auf diesem Boden die neue Zeit der mittelalterlichen Kirche kein Zugeständnis abzuringen vermocht hat. In sehr allgemeinen Ausdrücken handelt die Doctrina von dem Wesen der Ehe, von der heiligenden Gnade, die Christus derselben erworben. Weil die christliche Ehe dadurch an Gnade der vorchristlichen Ehe überlegen ist, muß sie zu den Sakramenten gezählt werden. Die Canones bieten eine Reihe kirchenrechtlich oder praktisch bedeutsamer Auseinandersetzungen, für die Dogmengeschichte ist nur das Fortbestehen jenes flagranten Widerspruches von Interesse, daß nämlich trotz des sakramentalen Charakters der Ehe, dieselbe den Klerikern verboten bleibt und die Meinung verdammt wird, der Ehestand sei dem jungfräulichen Stand vorzuziehen, ebenso wird verdammt die Ansicht: in der Jungfräulichkeit zu bleiben sei nicht besser und seliger als in die Ehe zu treten (can. 9. 10).

5. Der Begriff der Kirche.

Dieses Dogma ist in Trient nicht unter die zu diskutierenden Fragen aufgenommen worden. Aber der für den Begriff entscheidende Gedanke der Abstufung des hierarchischen Organismus hat den Vätern bei der Debatte über das Sakrament der Ordination, wie die Akten zeigen, sehr viel zu schaffen gemacht. Man kann denselben die herrschenden Ansichten entnehmen. In dem ersten Entwurf der Lehre von der Ordination tritt an zwei Orten, nämlich im 5. Kapitel und im 7. Kanon, sehr deutlich die papale Voraussetzung des Systemes zu Tage. Von dem hierarchischen Organismus ist nämlich gesagt, er stehe sub uno summo hierarcha,

Christi in terris vicario, romano pontifice[1]). Im zweiten Entwurf heißt es von den Bischöfen (c. 5): episcopos in ecclesia catholica sub uno Christi in terris vicario, romano pontifice, per quem sunt in partem sollicitudinis, non autem in plenitudinem potestatis vocati[2]). Der 7. Kanon aber verdammte die, welche leugnen, daß Bischöfe in der katholischen Kirche sind und daß sie wahre und rechtmäßige Bischöfe seien, quum in partem sollicitudinis, — a pontifice romano, ejus (i. e. Christi) vicario assumantur[3]).

Diese Thesen setzen das papale System voraus, indem sie die Fülle der kirchlichen Gewalt dem Papst und nicht dem Episkopat zuteilen. Sie haben vielfach seitens der Prälaten und Theologen Unterstützung gefunden. Alle Gewalt in der Kirche, sagte man, gehört von Gotteswegen dem Papst. Er belehnt nach seinem Willen die Bischöfe mit ihr. Wie sich zu der Sonne ihre Strahlen, so verhalten sich die Bischöfe zum Papst[4]). Ihm eignet alle Gewalt, denn Christus hat sie dem Petrus übergeben. Durch ihn erst bekommen die Bischöfe Teil an derselben[5]). Für diese Richtung ist der Papst der vicarius Christi schlechthin, wie es der ursprüngliche Entwurf besagte.

Aber dieser Meinung trat eine ganze Schar von Bischöfen entgegen, welche die Gewalt des einzelnen Bischofs auf Christus zurückführten, in dem Papst wollten sie nicht den vicarius, sondern nur den summus vicarius Christi sehen[6]). Petrus, sagte ein Bischof dieser Richtung, nullam potestatem dedit apostolis et subsequenter pontifex nullam potestatem dat episcopis nullam scilicet potestatem, quae necessaria est ad regendum et ad gubernandam Christi ecclesiam. Vielmehr haben alle Apostel die

1) Acta II, 152ª.

2) Acta II, 155ᵇ.

3) Acta II, 155ᵇ. 156ª.

4) So Acta II, 158ᵇ.

5) Acta 175ª: Omnem jurisdictionem et potestatem Deus pontifici dedit et ab eo episcopi alii accipiunt. Gleiche Äußerungen s. 183ᵇ. 184ᵇ. 196ᵇ. 170ᵇ. 171ᵇ. 168ª: Non igitur episcopi sunt immediate a Christo, sed a pontifice. Nam ejus est destituere cujus est instituere: si enim Christus eos instituisset, non possent a pontifice destitui. Wieder ein Beispiel jener echt römischen Beweismethode: so ist es, also soll es so sein!

6) Acta II, 157ª. 165ª. 159ª. 170ª. 163ᵇ. 164ᵇ. 168ᵇ. 193ᵇ.

gleiche Gewalt erhalten und nicht Petrus, sondern Christus selber wählte den Ersatzmann für Judas: et potestatem omnem a Christo accepit, non a Petro[1]). Die Bischöfe sind somit Nachfolger der Apostel und haben direkt von Christo ihre Gewalt wie jene. Nicht nur der Papst, sondern auch die Bischöfe haben also ihr Amt jure divino[2]). Dem Papst eignet mithin nur von irdisch politischem Zweck aus der Primat. Er teilt nicht die bischöfliche Gewalt mit, wem es ihm gefällt, sondern er weist um der äußeren Ordnung willen den Bischöfen ihren Wirkungskreis an. Der äußeren Einheit und Ordnung dient also sein Primat. Episcopi igitur habent potestatem a Deo originaliter, a pontifice autem ut secunda causa[3]). Die Bischöfe sind die Augen am Leibe der Kirche, nicht vom Haupt, dem Papst, sondern von Christus haben sie ihr Licht: Episcopis itaque pontifex dat tantum materiam, non autem potestatem[4]). Die Befähigung zum bischöflichen Amt sowie die Bestellung zu demselben geht also auf den Herrn selbst zurück, dem Papst steht nur die äußere Oberverwaltung der Kirche zu[5]).

Klar und scharf standen sich also in Trient als zwei gleichmächtige Parteien die Vertreter des Episcopal- und Curialsystems gegenüber. Derselbe Gegensatz bildet den Hintergrund zu jenem hartnäckigen, immer wieder aufgenommenen Streit um die einleitende Formel an der Spitze der einzelnen Dekrete, nämlich ob es nur heißen solle: praesidentibus in ea (scil. synodo) apostolicae sedis legatis oder ob zu synodus gefügt werden solle: universalem ecclesiam repraesentans[6]).

Die beiden Systeme sind nicht mit einander versöhnt worden. Da haben die am praktischsten gehandelt, die rieten sich des Streites um die päpstliche Autorität lieber ganz zu entschlagen[7]). In der

1) Acta II, 188—189.

2) Vgl. die Definition des Jesuiten Laynez bei Le Plat V, 524: illud esse ex jure divino quod Deus per se ipse proxime efficit.

3) Acta II, 165

4) Acta II, 168b. 169a. 191b. 157b. 163b. 159a. 192 sq.

5) Acta II, 192b: In pontifice autem est ea potestas, quae ad oeconomiam pertinet.

6) S. z. B. Acta I, 39a. 45b. 47. 49a. 71b. 74b. 77 sq. 89a. Vgl. de Leva, Storia di Carlo V, t. IV, p. 74. v. Druffel, Monumenta Trident. S. 283 ff. Maurenbrecher im Histor. Taschenbuch 1886, S. 215. 219 f. 227 ff. 254 f.

7) Acta II, 158a. 161a. 163a. 171b. 182a. In welchem Sinne man aber

schließlichen Fassung des Dekretes hat man den ursprünglichen Ausdruck fallen lassen oder (can. 8) doch bis zur Unkenntlichkeit abschwächen müssen.

Aber es ist begreiflich, daß nach diesen Proben man auf den Kirchenbegriff näher einzugehen sich fürchtete. Der Catechismus Romanus dagegen hat den Kirchenbegriff behandelt und zwar in der Weise des Thomas (s. oben S. 199 ff.). Die Kirche ist die congregatio fidelium (p. I, cap. 10. qu. 2. 5. 11, Libr. symb. eccl. rom. I, 194. 196. 202). Fromme und Gottlose sind in dieser vermengt[1]), indem alle fidei professione et communione sacramentorum, die ersteren etiam spiritu gratiae et caritatis vinculo mit einander verbunden sind (qu. 6, p. 196). Dieser kirchlichen Gemeinschaft zu gehorchen ist sittliche Pflicht. Nicht sowohl der Irrtum als das eigenwillige Hintansetzen der Autorität der Kirche macht den Häretiker: Non enim ut quisque primum in fide peccarit, haereticus dicendus est, sed qui ecclesiae auctoritate neglecta, impias opiniones pertinaci animo tuetur (c. 10, qu. 1, p. 193). Das ist der römische Begriff der Häresie, im Ungehorsam liegt ihr Wesen. — Der Gehorsam gegen die Kirche ist aber der Gehorsam gegen den Priesterstand, denn dieser ist eben nicht nur zur Verkündigung des Evangeliums eingesetzt (s. oben S. 712), sondern ist einmal zum Richter über die Sünden der Menschheit und sodann zum Arzt, der die Heilmittel wider die Sünde darreicht, bestimmt[2]). Wie die Abstufung von Priestern und Bischöfen aufgefaßt wurde, ist bereits gezeigt, sie entsprach nur der überlieferten Praxis (Sess. XIV, c. 7). Hinsichtlich des Papsttums verrät der Katechismus deutlich die Meinung der leitenden papal gesinnten Kreise. Die Einheit der Kirche ist nämlich motiviert nicht nur durch die Einheit ihres un-

---

dieses deuten konnte, zeigt die Bemerkung eines Bischofs (Minoricensis): non multum abesse a sacrilegio, qui de auctoritate papae, eo non mandante vel legatis non proponentibus, disputat, l. c. p. 173b.

1) Wieder tritt uns der römische Begriff vom Glauben entgegen: fidelis nicht der Herzgläubige, sondern der Christgläubige im Gegensatz zum Heiden.

2) Sessio XIV, cap. 6: Quamvis autem absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est solum nudum ministerium vel annunciandi evangelium vel declarandi remissa esse peccata, sed ad instar actus judicialis, quo ab ipso, velut a judice, sententia pronunciatur cf. can. 9 u. c. 5; Catech. Rom. p. I c. 7 qu. 2. 28.

sichtbaren Hauptes im Himmel, sondern auch des sichtbaren in Rom. Unus est ejus (ecclesiae) rector ac gubernator, invisibilis quidem Christus . . . Visibilis autem is, qui romanam cathedram, Petri apostolorum principis legitimus successor, tenet (c. 10, qu. 10, p. 199, vgl. c. 7, qu. 24). Christus, der, innerlich betrachtet, selbst alle Sakramente darreicht, hat der Kirche, quam ipse intimo spiritu regit, hominem suae potestatis vicarium et ministrum praefecit, nam quum visibilis ecclesia visibili capite egeat, ita salvator noster Petrum universi fidelium generis caput et pastorem constituit (ib. c. 10. qu. 11, p. 201). Diese Worte beziehen sich nach dem Zusammenhang des Kapitels auch auf den Papst. — Man sieht, auch in diesem das römische System abschließenden Begriff ist es sich selber treu geblieben. Nur das Schwanken zwischen der episcopalen oder papalen Ausprägung des unbezweifelten hierarchischen Gedankens, das uns zu Ausgang des Mittelalters begegnete (s. oben S. 208), dauert fort, aber die historische Consequenz ist mehr für letztere.

Überblicken wir die Beschlüsse des Concils, so sehen wir, daß das ganze mittelalterliche Christentum mit seinem Pelagianismus und Hierarchismus, mit seinem Wunderglauben und seiner Sakramentsmagie aufrecht erhalten werden soll. Nichts hat man aufgegeben, auch die Anrufung der Heiligen, um uns bei Christo zu vertreten, die Verehrung der Reliquien und der Bilder ist ausdrücklich gebilligt, letzteres freilich mit der deutlichen Einsicht, non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas (Sess. XXV, 4. Dezember 1563).

In doppelter Hinsicht sind aber diese Beschlüsse für die Dogmengeschichte von Bedeutung. Erstens bekunden sie den energischen Entschluß der katholischen Kirche, gegenüber dem neuentdeckten Evangelium bei der mittelalterlichen Form des Christentums auszuharren. Sie sind der Absagebrief an den Protestantismus und an den evangelischen Geist der neuen Zeit. Zweitens aber hat die Lehre von Trient eine eminente innerkatholische Bedeutung. Wir haben oben von der am Schluß des Mittelalters eingetretenen Selbstauflösung der Scholastik geredet. Die eigentlich scholastische Methode war verächtlich, ihre Principien waren zweifelhaft geworden, zwei sich befehdende Schulen standen einander gegenüber. Indem das Concil nun die scholastische Lehre im wesentlichen recipiert hat, nicht ohne an ihr eine Reduction vorgenommen und zwischen

den Schulmeinungen vermittelnde Formeln gewählt zu haben, ist der Grundstock der scholastischen Lehre zur officiellen Kirchenlehre geworden. Damit ist diese Lehre aber dem zweifelhaften Geschick der wechselnden wissenschaftlichen Behandlung und der Gunst oder Ungunst der Schulen entnommen. Das Tridentinum hat die scholastische Lehre vor den Scholastikern beschützt, indem es sie zur Kirchenlehre erhob. Die mittelalterliche Theologie ist in eine Höhe gerückt, auf welche der Geist der neuen Zeit seine Angriffe nicht richten darf, ohne sich der Ketzerei schuldig zu machen.

Zweiter Abschnitt.

Die Reaktion der augustinischen Gnadenlehre und die Verwerfung derselben.

Das von der römischen Kirche zu Trient acceptierte Glaubenssystem repräsentiert das durchschnittliche Verständnis des Christentums in der mittelalterlichen Entwicklung. In seinem Zusammenhang wie in unzähligen Einzelheiten weist dasselbe zurück auf den Mann, der die abendländische Dogmenbildung wie kein anderer beeinflußt hat, auf Augustin. Aber was man unter der augustinischen Lehre verstand, das war jener gebrochene Augustinismus, wie ihn Gregor der Große gelehrt hatte (s. S. 21 ff.). Nun aber war man durch die Humanisten wie durch die Reformation wieder auf den echten Augustin aufmerksam geworden. Die Lehre dieses Mannes, welche die römische Kirche wie ihr Gewissen durch alle ihre Wandlungen hin begleitet hat, erhob auch in dieser Zeit ihre Stimme. Und zwar mußte das um so lauter und energischer geschehen, als neben der Fixierung des mittelalterlichen Dogmas als der Wahrheit durch das Tridentinum, der Jesuitenorden in kecker und roher Weise dem verweltlichten Dogma eine bequeme Weltmoral an die Seite zu stellen auf dem Katheder wie in dem Beichtstuhl sich angelegen sein ließ.

Die Männer, welche gegen den Semipelagianismus und Pelagianismus ihrer Zeit in dem 16. und 17. Jahrhundert reagierten, haben das nicht unter dem Einfluß der protestantischen Ideen gethan. Sie waren durchweg in ihrer Lehre gute Katholiken und sind auch im Leben den katholischen Idealen treu geblieben, ist doch ein Kloster der Mittelpunkt jener Reaktion geworden. Es war eigentlich nur die Lehre Augustins und zwar in einer verhältnis=

mäßig treuen Form, welche diese Männer vortrugen und mit mehr oder weniger Geschick als Heilmittel der Kirche anpriesen. Deshalb beansprucht die Darstellung ihrer Lehre im ganzen ein geringes Interesse in der Dogmengeschichte, denn es sind ja nur Gedanken und Worte des großen Afrikaners, welche sie bringen — Gedanken, die ihre zündende Kraft auch in jenen Jahrhunderten wieder bewährten.

Es ist etwas Anderes, dem das höchste Interesse in der dogmengeschichtlichen Darstellung gebührt, das ist die Stellung, welche die römische Kirche unter dem Einfluß der Jesuiten zu dieser, der augustinischen, Lehre eingenommen hat. Hier tritt das denkwürdige Faktum ein, daß Mal auf Mal unfehlbare Päpste die Lehre des Schutzheiligen der Orthodoxie verdammen. War die augustinische Lehre auch nicht das lautere Evangelium, so stand die Tiefe der Sünden- und Gnadenerkenntnis in derselben dem Evangelium doch zu nah, als daß die verweltlichte Kirche sie hätte ertragen können. Die römische Kirche aber hat durch jenes Verfahren über sich selbst das Urteil gesprochen. Hat das Tridentinum neben die Schrift die Tradition als Wahrheitsnorm gestellt, so bestätigt es sich jetzt, daß nicht die alte Tradition, sondern die mittelalterliche damit gemeint ist.

Die Reaktion aber, von der wir nun handeln werden, ging aus von Michael Bajus, Cornelius Jansenius und Paschasius Quesnel.

1) Michael Bajus.

Michael Bajus (geb. 1513, gest. 1589)[1]) wies als Professor in Löwen seine Zuhörer auf die Schrift und auf Augustin als auf die Quelle der rechten Gnadenlehre hin, indem er auch vor der Consequenz der Leugnung der unbefleckten Empfängnis der Maria nicht zurückscheute. Dieselbe Anschauungsweise legte er auch in einer Reihe dogmatischer Traktate nieder. Nachdem 1560 die Sorbonne 18 Sätze von ihm verurteilt hat, wurden 1567 durch Papst

1) Vgl. Linsenmann, Michael Bajus und die Grundlegung des Jansenismus, Tübingen 1867. Scheeben in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon 2. Aufl. I, S. 1852 ff. Pelt-Möller in PRE. II, S. 66 ff. — Die folgende Darstellung schließt sich besonders Linsenmann an, ohne ihm jedoch im Urteil beistimmen zu können.

Pius V. in der Bulle „Ex omnibus afflictionibus" 79 Sätze von ihm verworfen.

Wir orientieren uns zuerst über seine Lehre von der Sünde und Gnade.

Bajus lehrt, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen nicht bloßes donum superadditum ist, sie ist der Seele vielmehr von Anbeginn an eigen. Der Urstand lag in der Vereinigung des Geistes mit Gott und in der Untergebung der Sinnlichkeit unter den mit Gott geeinten Geist. Die Mitteilung dieses Zustandes will er aber nicht als Gnade bezeichnet sehen, da die Schrift unter der Gnade nur die durch Christus gebrachten Gaben verstehe. Der Mensch ist also nicht nur sittlich veranlagt, sondern positiv sittlich von Gott in die Welt gestellt. Daraus folgt, daß die Concupiscenz nicht eine natürliche, an sich sittlich neutrale Seite des Menschen bildet, sondern daß sie, nach Verlust der Gerechtigkeit, Sünde ist.

Durch den Eintritt der Sünde ist der Mensch aller Güter des Urstandes beraubt. Für die Erleuchtung des Geistes ist Unwissenheit eingetreten, für die rechte Richtung des Willens eine verkehrte, und während früher alle die unteren Seelenvermögen, z. B. die Geschlechtlichkeit, dem Willen sich fügten, lehnen sie sich jetzt wider ihn auf. Die sittliche Wahlfreiheit hat der Mensch verloren: liberum arbitrium sine Dei adjutorio non nisi ad peccatum valet. In dem Menschen herrscht nun die Concupiscenz. Und dabei bleibt es — was wieder mit Augustin stimmt — auch in dem gerechtfertigten Menschen: manet actu, praeterit reatu. So ist der ganze Mensch durch die Sünde corrumpiert. Dasselbe ist von der ganzen Menschheit zu sagen. Denn dieser Zustand hat sich durch die fleischliche Abstammung auf alle einzelnen Menschen fortgepflanzt. Alle sind dem Verderben verfallen, die ungetauft gestorbenen Kinder in der Christenheit nicht minder als die tugendhaften Heiden.

Man würde nun sehr fehlgreifen, wenn man, im Zusammenhang dieser Ansicht von der Sünde, auf eine evangelische Rechtfertigungslehre bei Bajus schließen wollte. Einer solchen ist er ebenso fern geblieben als Augustin selbst. Zwar ist jedes Verdienst des Menschen vor der Rechtfertigung ausgeschlossen, indem dieselbe rein aus Gnaden eintritt, ebenso legt Bajus viel Gewicht auf die Vergebung der Sünden. Da niemand die aktive Vollkommenheit erreiche, so wird in diesem Leben unsere Gerechtigkeit sich mehr auf die Vergebung unserer Sünden als auf unsere Tugend stützen.

Aber nur in Hinblick auf diesen Mangel wird die Sündenvergebung eingeführt: Si proprie loqui velimus, remissio peccatorum justitia non erit, quia justitia proprie legis obedientia est sive intus in voluntate sive foris in opere . . . . Sed in scripturis sacris peccatorum remissio ideo etiam nomine justitiae intelligitur, quia licet proprie non sit, tamen apud Deum pro justitia reputatur. Also die Gerechtigkeit besteht eigentlich in der aktiven Erfüllung des Gesetzes, und nur sofern nach Bajus' augustinischer Voraussetzung eine solche im Menschen lückenlos nicht zu stande kommen kann, tritt als Aushilfe die Sündenvergebung ein. Dem entspricht auch Bajus' Schilderung des Heilsprocesses. Nachdem vorbereitend Furcht und Glaube dem Menschen geschenkt sind, teilt Gott ihm seinen Geist oder die Liebe mit. Dadurch wird der Wille des Menschen gut gemacht: Deo operante et meritum omne praeveniente, mala voluntas nostra in bonam commutatur. Nachdem dem Menschen der Liebesgeist eingeflößt worden, vermag er nun Gutes zu thun. In dieser Rechtfertigung soll der Mensch immer weiter fortschreiten. Das geschieht durch tugendhaftes Handeln. Indem aber die auch in dem Wiedergeborenen wirksame Concupiscenz noch Sünde ist, muß diesem fortschreitenden Erwerb der aktiven Gerechtigkeit die Vergebung der Sünden ergänzend zur Seite gehen: Nihil aliud est justificatio quam continua quaedam progressio tam in operatione virtutum quam in remissione peccatorum.

Man kann schon diesen Anführungen entnehmen, daß Bajus die katholische Justifikationstheorie, und zwar in schroffer Form, vertritt.

Was fand denn die Kirche an dieser Lehre zu verdammen, wodurch sah sie sich veranlaßt Bajus einen Widerruf abzuzwingen?

Hierauf geben uns die 79 Sätze, welche der Papst zu verwerfen für gut hielt, Aufschluß. Da werden neben einigen Lehreigentümlichkeiten des Bajus (z. B. Prop. 7. 13. 32) besonders solche Gedanken wie die folgenden verurteilt: es ist verkehrt zu lehren, der Mensch sei nach der Schöpfung durch ein besonderes donum supernaturale von Gott über den natürlichen Zustand erhoben worden (23 vgl. 79), daß keine Sünde ihrem Wesen nach venial sei, sondern daß jede die ewige Strafe verdiene (20), daß alle Werke der Ungläubigen Sünde seien (25), daß der freie Wille ohne die Hilfe der Gnade nur sündigen könne (27), daß alles, was ein

Sünder thut, Sünde sei (35), daß die Concupiscenz, auch wenn sie sich wider Willen regt, wirklich Sünde sei (51 vgl. 50. 74), daß vermöge der allgemeinen Herrschaft der Erbsünde auch Maria wegen derselben gestorben und alles Schwere ihres Lebens Strafe ihrer Sünde gewesen sei (73)[1]). Weiter wird verdammt, daß der bußfertige Sünder nicht durch den Dienst des absolvierenden Priesters, sondern von Gott allein belebt und bewegt werde (58), daß in den durch Christi Gnade Erlösten sich kein Verdienst finde, das nicht umsonst dem Menschen als Unwürdigem geschenkt sei (8), daß die eigenen Leistungen der Gerechtfertigten nicht de condigno die zeitlichen Strafen sühnen können, sondern daß die Aufhebung derselben, sowie die Auferstehung des Leibes, in eigentlichem Sinn allein Christi Verdienst zuzuschreiben sei (77. 10) [2]).

Hier ist, wie nicht weiter gezeigt zu werden braucht, die augustinische Ansicht von der Sünde und der Gnade verworfen worden. Es ist eine verdammliche Häresie zu lehren, daß der natürliche Mensch von sich aus nur sündigen kann und daß nicht der Priester,

1) Wir teilen die wichtigsten dieser Sätze im Urtext mit (die Bulle findet man in Denzingers Enchiridion symbol. et def. n. 881 sqq.). 20: Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum veniale meretur poenam aeternam. — 25. Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia. — 27. Liberum arbitrium sine gratiae Dei adjutorio non nisi ad peccatum valet. — 28. Pelagianus est error dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum. — 35. Omne quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est. — 51. Concupiscentia sive lex membrorum et prava ejus desideria, quae inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia. — 73. Nemo praeter Christum est absque peccato originali: hinc beata virgo mortua est propter peccatum ex Adamo contractum, omnesque ejus afflictiones in hac vita sicut et aliorum justorum fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis.

2) 58. Peccator poenitens non vivificatur ministerio sacerdotis absolventis, sed a solo Deo, qui poenitentiam suggerens et inspirans, vivificat eum et resuscitat: ministerio autem sacerdotis solum reatus tollitur. — 8. In redemptis per gratiam Christi nullum inveniri potest bonum meritum, quod non sit gratis indigno collatum. — 77. Satisfactiones temporales non valent expiare de condigno poenam temporalem restantem post culpam condonatam. — 10: Solutio poenae temporalis, quae pecc atodimisso saepe manet et corporis resurrectio, proprie non nisi meritis Christi adscribenda est.

sondern Gott durch den Priester den Menschen von der Sünde befreit.

Der Gegensatz der modern katholischen Gnadenlehre gegen die augustinische Meinung wurde von den Jesuiten auch weiter festgehalten und verfochten, indem die Feindschaft der Jesuiten gegen die im Anschluß an Thomas die bessere katholische Tradition vertretenden Dominikaner den Kampf nur schürte [1]. Dieser Gegensatz

---

1) S. Gieseler, K.-G. III, 2, S. 610 ff. Henke, Neuere Kirchengeschichte II, S. 85 f. — Am deutlichsten sprach sich auf jesuitischer Seite Ludwig Molina aus, der in der Schrift: Liberi arbitr. cum gratiae donis, div. praesc., provid., praedest, et reprobat. concordia (1588) meinte Augustin und die semipelagianische Ansicht mit einander ausgleichen zu können. Es war wesentlich die nominalistische Lehre, welche er vortrug. Der Wille des Menschen hat, trotz der Sünde, noch die Kraft das Gute zu versuchen. Wenn er das thut, so läßt Gott es an sich nicht fehlen und erteilt dem Menschen um des Verdienstes Christi willen die zuvorkommende Gnade, und nun kann dieser wirken, wessen es zur Erlangung der Seligkeit bedarf. Die ihm von Gott angebotene Hilfe kann er annehmen oder zurückweisen. Auch in dem weiteren Verlauf der Rechtfertigung liegt ein Zusammenwirken der Gnade und des Willens vor, als wenn zwei Männer an einem Schiff ziehen. Gott und der Mensch sind also gleichmäßig wirksam um das Heil zu beschaffen, ja es kommt dem Menschen wohl noch mehr Verdienst in dieser Hinsicht zu, da von ihm die Erwerbung des Heils ausgeht. Diese Lehre ist semipelagianisch. Von einer Prädestination in strengem Sinn kann unter diesen Voraussetzungen nicht die Rede sein. Gott gibt allen denen die Gnade, von denen er voraussieht, daß sie dieselbe zur Seligkeit benutzen werden. Molina unterschied nun ein dreifaches Wissen in Gott: 1) die scientia simplex, vermöge welcher Gott die Dinge sieht, wie sie durch ihn geschaffen, 2) die scientia libera erkennt uneingeschränkt was geschehen wird nach seinem allmächtigen Willen, dazu kommt nun 3) die scientia media, welche von den beiden anderen Arten etwas in sich befassend, das Wissen Gottes bezeichnet, kraft welches er voraussieht, was der freie Mensch bei dem Eintritt bestimmter Bedingungen thun wird. Wenn Gott also einen Menschen selig macht, so thut er das ex consensu hominis praeviso. Diese Lehre hat mit dem Augustinismus nichts zu schaffen. Das hoben besonders die Dominikaner hervor, welche sie auch bei der Inquisition denuncierten. Papst Clemens VIII. wurde angerufen 60 Sätze Molinas zu verdammen. Aber sich gegen den mächtigen Jesuitenorden zu wenden, erschien nicht opportun und so wurde die Angelegenheit in den Commissionssitzungen der congregatio de auxiliis gratiae begraben. Die Sache wurde 1611 durch das päpstliche Verbot de auxiliis gratiae zu handeln, für einige Zeit unterdrückt. S. Pelt PRE. X,

ist sobald nicht überwunden worden, am schärfsten tritt er in den nun darzustellenden jansenistischen Kämpfen hervor.

2) Die jansenistischen Streitigkeiten.

Der Schauplatz dieser Kämpfe ist vorzüglich Frankreich. Hier hatten die Jesuiten während des 17. Jahrhunderts bei dem Volk, vornehmlich aber in den Kreisen des hohen Adels, in Folge der Laxheit und Biegsamkeit ihrer sittlichen Grundsätze einen tiefgehenden Einfluß erlangt. Aber dieser Form des Christentums erstand besonders in den Kreisen der Gelehrten und der Gebildeten als ein mächtiger Gegner eine tiefere religiöse Stimmung. Diese Richtung fand ihren Leiter an der gewaltigen Persönlichkeit des Abtes von St. Cyran. Ihr Mittelpunkt wurde die einige Stunden von Paris belegene Abtei Port-Royal. Hieher zogen sich viele unter den Anhängern dieser Richtung zurück. Der Weltversunkenheit der vornehmen Kreise entfloh man hier in der Stille ein Einsiedlerleben zu führen, wie man einst in der alten Kirche vor dem Leichengeruch der alten Welt in die Wüste geflohen war. Zwar ist etwas vom Geist der neuen Zeit in diesen Männern wirksam gewesen. In glänzender Sprache, mit feinem Esprit wenden sie sich an die nationalen Interessen, an die sittliche Stimmung der Besten ihrer Zeit. Aber das religiöse Ideal dieser Stillen im Lande war zwar von der herrschenden Jesuitenreligion verschieden, hielt sich indessen doch im wesentlichen auf der Linie der mittelalterlichen mystischen Tradition der Klöster. Dem entspricht die starke Betonung der Gnade in diesen Kreisen.

So ist es gekommen, daß sie ihr Programm gefunden haben in einem Werk, das nur ein Augustinus redivivus sein wollte, in der Darstellung der augustinischen Sünden- und Gnadenlehre, welche der Bischof von Ypern, Cornelius Jansenius, kurz vor seinem Tode vollendet hatte[1]).

---

154 f. Gieseler, K.-G. III, 2, S. 613 ff. S. auch v. Döllinger und Reusch, Selbstbiographie Bellarmins (Bonn 1887) S. 45. 256 ff.

1) Über Leben und Lehre des Jansenius s. Reuchlin, Geschichte von Port-Royal (2 Bde., Hamburg 1839. 1844) Bd. I, S. 342 ff. 853 ff. Derselbe in PRE. VI, 481 ff. Schröckh, Kirchengeschichte seit der Reformation Bd. IV (Leipzig 1805) S. 310 ff. Scharpff in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon V, S. 489 ff. Hinsichtlich der äußeren Geschichte vgl. bes. Reuchlin

Cornelius Jansenius (geb. 1585, gest. 1638), zuerst Professor in Löwen, dann Bischof von Ypern, hat ein lebendiges Bewußtsein von den Schäden der Kirche seiner Zeit gehabt. In der Verbildung der Theologie durch Aristoteles und in der gottlosen Jesuitenmoral erblickte er den Grund jener Schäden. Von der Rückkehr zu der echten augustinischen Lehre erhoffte er das Heil der Zukunft. In diesem reformatorischen Interesse ist sein Buch geschrieben.

Er wendet sich, in den Spuren Augustins gehend, vielfach der eigenen Worte desselben sich bedienend, sowohl gegen die katholische Ansicht von dem Urstande und der Sünde als gegen die Werkgerechtigkeit. Nicht ist die ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen gnadenlos gewesen, wie auch das Tridentinum gelehrt hat, die Gnade muß mit der Schöpfung dem Menschen notwendig mitgegeben sein, hätte sie ihm auch nur einen Augenblick gefehlt, so hätte er fallen müssen.

Der erste Mensch war aber frei mit der Fähigkeit sittlicher Entscheidung geschaffen. Stufenweise ist er, seine Freiheit misbrauchend, zum Bösen hinabgesunken, zuerst von Gott sich ab- und sich selber sich zuwendend, dann hinabsinkend in die Umschlingung des Kreatürlichen. Die Erbsünde ist nicht blos eine Zurechnung der Schuld. Von Geburt an sind wir vielmehr durch sie Kinder der Verdammung. Ausnahmslose für alle gilt es, für den tugendhaften Heiden wie das ungetaufte Kind. Durch die Erbsünde ist unser Leben voller Übel, in leiblicher und geistiger Hinsicht. Es sind besonders die Unwissenheit und die böse Lust (concupiscentia). Letztere zieht den Menschen immer tiefer hinab, seines Daseins Zweck in das Geschaffene zu verlegen (inclinatur ad fruendum creaturis). Zum Guten ist der Wille des Sünders unfrei. Freiheit eignet ihm nur in dem formalen Sinn, in welchem sie von dem Begriff des Willens untrennbar ist. Er kann sich der einen oder anderen Sünde enthalten, aber nur um sicher in andere Sünden zu verfallen.

---

a. a. O. sowie das große Werk von Sainte-Beuve, Port-Royal, 3. Ausg. 6 Bde., Paris 1867. Ranke, Französische Geschichte, Bd. III (WW. X) S. 242 ff. und Henke, Neuere Kirchengeschichte, Bd. II, S. 98—134. Der Titel des Jansenschen Werkes lautete: Augustinus s. doctrina Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adv. Pelagianos et Massilienses. Dasselbe wurde 1640, nach Jansens Tod, herausgegeben.

Periit non solum libertas ad agendum bonum, sed etiam abstinendi a peccato. Der Mensch ist also frei, aber frei nur innerhalb seiner Sünde. Immerhin ist aber jede Sünde eine freie That.

Was nun die Rechtfertigung anlangt, so widersetzt sich Jansenius ebenso dem Gedanken, daß dieselbe von der Tugend des Menschen abhänge, als dem anderen, daß sie nur eine Idee, blos Sündenvergebung sei. Ersteres entstammt der heidnischen Philosophie, in letzterem sah er protestantische Häresie. — Weder des Gesetzes Gebot noch eine Lehranleitung genügt zur Rechtfertigung. Die Erlösung Christi bringt die gratia medicinalis, das medicinale salvatoris auxilium. Alles thut Gott dabei. Nicht gibt er uns blos die Möglichkeit der guten Handlung, sodaß deren Wirklichkeit unser Verdienst wäre, sondern die Handlung selbst gibt er uns. Unüberwindlich ist die Gnade (gratia victrix): facit, ut velint. Der Wille wird ergriffen und fortgerissen (rapitur), der Mensch kann nicht widerstehen. Aber freilich sind wir selbst es, die das Wollen vollziehen, Gott gibt den Impuls zu demselben, er wirkt unser Wollen. Nos quidem sumus, qui nos determinamus ad volendum et faciendum, sicut nos sumus qui volumus atque facimus, sed Deus est, qui efficacissma motione facit, ut nos determinemus. Wir würden sagen, Gott sei in psychologischer Weise sich dem seinem Wesen nach freien Willen anbequemend, wirksam, aber diese Wirksamkeit ist eine necessitierende (necessitans).

Die Gnade, deren Wirksamkeit nun im allgemeinen charakterisiert ist, wirkt im einzelnen in mancherlei Weise, zuerst leicht erregend und ein allgemeines Streben nach dem Guten hervorbringend, dann tiefer gehend. Die Gnade erzeugt vor allem im Menschen den Glauben, von hier aus wird alles Weitere erlangt. Die Gnade ist wesentlich die Inspiration der göttlichen Liebe. Sie ist ihrer Substanz nach Süßigkeit und Freude: Tunc bonum concupisci incipit quum dulcescere incipit. Diese innige Liebe und Wonne wirkt alles Gute, sie bestimmt den Willen. Unter dem Drang jener Einwirkung Gottes wollen wir nun das Gute in der oben bezeichneten Weise. Auf die Liebe geht der Glaube wie die Hoffnung aus. Auf diese folgt die Vergebung der Sünden: Fides . . . pro multis mensibus et annis esse potest in homine ante justificationem id est ante perfectam illam charitatem. Fides et spes charitati perfectae sicut peccatorum remissioni viam sternunt. Das ist der Weg

auf welchem der Mensch die Gerechtigkeit erlangt. Nicht um die Vergebung der Sünden, sondern um die Gerechtmachung handelt es sich.

Alle diese Gedanken sind eingerahmt von der augustinischen Prädestinationslehre. Gott wirkt die Gnade in den Herzen der Sünder ohne ihr Verdienst, er hat die einen zum Leben, die anderen zum Übel (zur Strafe, malum poenae) prädestiniert. Nur den Erwählten verleiht er das donum perseverantiae, ihnen gereicht alles zum Besten, während bei den Nichtprädestinierten schließlich alles zum Verderben ausschlägt.

Dieses ist die Lehre Jansens. Es ist ersichtlich, daß dieselbe durchweg mit Augustin übereinstimmt. Nichtsdestoweniger hat sich um dieses Buch ein ungeheurer Kampf erhoben, welcher die Kirche Frankreichs — denn hier fand die jansenistische Lehre hauptsächlich Verbreitung — nicht nur durch das ganze siebzehnte Jahrhundert hin erschüttert hat, sondern in seinen Nachwirkungen einen der bedingenden Faktoren der Revolution abgegeben hat. Soviel war sofort klar, daß die jesuitische Lehre und Moral mit den Grundsätzen des „Augustinus" nicht stimmte. Auf Betreiben der Jesuiten geschah es daher, daß Pabst Urban VIII. im Jahre 1642 die Bulle „In eminenti" erließ, welche in Erinnerung brachte, daß die Lehre des Bajus verdammt sei, zugleich wurde gesagt, daß Jansens Werk jene Lehre nur erneuere.

Gegen diese Verurteilung der Lehre Jansens verwahrten sich die augustinisch gesinnten Kreise, welche man nun Jansenisten nannte. So kam es zu dem großen Kampf, welcher während der ganzen langen Regierungszeit Ludwig XIV. mit wechselndem Glücke geführt worden ist. Es handelt sich in diesem Kampf um den Gegensatz eines verweltlichten und veräußerlichten Christentums und einer mehr geistlich gestimmten, die tieferen Traditionen des Katholicismus repräsentierenden Richtung. Und dieser Gegensatz wurde durch die Differenz in der kirchenpolitischen Anschauung verschärft. Während die einen den strengsten Unfehlbarkeitsglauben hinsichtlich des Papstes behaupten, haben die anderen, obschon sie an der Papstgewalt nicht zweifeln, doch ein lebhaftes Gefühl für die Freiheit der persönlichen Überzeugung. Männer, wie Anton Arnauld[1]), wie Blaise

1) Vgl. Reuchlin, Port-Royal I, 206 ff. 524 ff.

Pascal[1]) vertreten diesen Standpunkt mit dem Feuer reiner Begeisterung. Nicht nur verteidigte man den Augustinismus, sondern man griff die Trivialität und Plattheit der jesuitischen Moral scharf an; besonders Pascals Lettres à un provincial, getragen von dem ganzen Zauber seiner Bildung und der Weihe einer adeligen Seele, haben dem Orden die empfindlichsten Wunden beigebracht.

Aber die Lehre Augustins ist trotz all dessen auch dieses Mal nicht durchgedrungen. Fünf von der Sorbonne aus Jansens Buch ausgezogene Sätze wurden von Innocenz X. in der Bulle „Cum occasione" (vom 31. Mai 1663) verworfen. Es sind folgende:

1. Aliqua Dei praecepta hominibus justis volentibus et conantibus secundum praesentes, quas habent vires, sunt impossibilia: deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant.

2. Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur.

3. Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.

4. Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei, et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare.

5. Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse.

Obgleich diese Sätze aus dem Zusammenhang gerissen sind, sodaß bes. Satz 1 und 2 schwer verständlich werden, die übrigen aber nur bei Annahme der augustinischen Lehre von der gratia irresistibilis und der Prädestination begreiflich sind[2]), so kann man doch sagen, daß sie die Lehre Jansens im ganzen correkt wiedergeben[3]). „Alles allzu altrechtgläubige Sätze, in welchen zu wenig

1) Vgl. Reuchlin, Pascals Leben und der Geist seiner Schriften, Stuttg. u. Tüb. 1840. Dreydorff, Pascal, sein Leben und seine Kämpfe, Lpz. 1870. St. Beuve, a. a. O. Bd. II, 379 ff. sowie d. III. Bd.

2) Satz 1 meint im Sinn Jansens, daß zum einzelnen guten Handeln die allgemeine Gnade nicht genügt, sondern daß es des Hinzutrittes einer besonderen gratia efficax bedarf, s. Henke a. a. O. 103—104. Satz 3 aber ist offenbar nach Jansens Ansicht, daß es zum freien Handeln nicht der absoluten Freiheit bedürfe, componiert.

3) S. die näheren Nachweisungen bei Reuchlin, Port-Royal I, S. 761. 778 f. St. Beuve II, S. 101 ff.

Willensfreiheit anerkannt und zu viel und zu starke außerordentliche, subjektiv gegenwärtige Gnadenwirkung gefordert schien. Die Absicht ging dahin, den scotistischen und tridentinischen Synergismus, welchen Jansenius angetastet hatte, wieder zu Recht zu bringen"[1]).

Durch die Bulle gerieten die Jansenisten, welche Katholiken waren und somit die Autorität des Papstes nicht bezweifeln und doch auch ihre Überzeugung nicht verleugnen mochten, in eine peinliche Lage. Unter der Führung A. Arnaulds versuchten sie derselben durch Anwendung der Unterscheidung der question du fait von der question du droit zu entgehen. Darnach ist die dogmatische Infallibilität des Papstes freilich nicht in Zweifel zu ziehen, wohl aber ist davon die Frage nach dem Thatbestand zu unterscheiden, ob nämlich wirklich derartiges vorliegt, wie die dogmatische Entscheidung es voraussetzt.

Daß aber Jansen die an sich verwerflichen Lehren in diesem Sinne geführt habe, das wurde in Abrede gestellt. Es liegt in diesem Standpunkt eine Halbheit, wie nicht erst gezeigt zu werden braucht. Die Jansenisten hatten die Consequenz wider sich. Deshalb schlug diese Unterscheidung auch nicht durch. Papst Alexander VII. erklärte (16. Oktober 1665 in der Constitution „Ad sanctam b. Petri sedem"), daß allerdings Jansen diese Sätze in dem verwerflichen Sinn gelehrt habe. Da sich der König der Sache eifrig annahm, so wurden von allen Inhabern geistlicher Ämter Unterschriften für jene Verwerfung der 5 Sätze verlangt.

Freilich gab es in der Folge auch Ruhezeiten für die verfolgten Jansenisten. Besonders brachte die Übereinkunft unter Clemens IX. 1668, die sog. Pax Clementina, für einige Zeit Frieden. Den Jansenisten wurde bei der Unterschrift der Verdammung der Sätze hinsichtlich der Thatsache, ob dieselben wirklich jansenistisch seien, ein obsequiosum silentium gestattet. Aber die Geschichte gibt immer wider die Lehre, daß halbe Auskünfte principielle Gegensätze nur für kurze Zeit zu versöhnen vermögen. Zu tief war das Mistrauen und der Haß auf beiden Seiten gewurzelt, als daß es bei dem Frieden hätte bleiben können.

Zu neuen Conflikten kam es zuerst in Anlaß des cas de conscience oder des Streites, ob man jemanden absolvieren dürfe, der ohne Jansen für einen Ketzer zu halten, doch in Anerkennung

---

1) So Henke a. a. O. S. 103.

der dogmatischen Unfehlbarkeit, des Papstes, die Verdammung der fünf Sätze unterschriebe. Im Fall der Verneinung wurde die getroffene Übereinkunft illusorisch. Clemens XI. erklärte nun in der Bulle „Vineam Domini“ (1705), daß die Bullen seiner Vorgänger in den Sachen Jansens noch in Kraft ständen. Ohne direkt die Forderung historischer Infallibilität des Papstes zu stellen, wurde das silentium obsequiosum als ungenügend verworfen, man müsse mit Mund und Herz die fünf Sätze für verdammlich ansehen. Die hierarchische Anmaßung, die Gewissen zu kommandieren, tritt wieder recht deutlich hervor. Diese Gebote des Papstes, die unterstützt wurden durch den Haß des von Jesuiten bearbeiteten Königs, haben auch das Ende Port-Royals herbeigeführt. Sein Abend war schon lange hereingedämmert. Als die Nonnen sich weigerten die Bulle anzunehmen, wurden sie 1709 fortgeführt, 1710 wurde das Klostergebäude zerstört. Das war noch nicht genug. Blinder Haß hat 1711 auch die Leichen der im Glauben Augustins Verstorbenen herausscharren und sie zum rohen Gespött werden lassen[1].

Noch einmal hat der Kampf größere Dimensionen angenommen. Das geschah durch den Oratorianer Paschasius Quesnel († 1719)[2]. Quesnels Meditationen über das neue Testament[3]) hatten viel Anklang gefunden — selbst bei dem Beichtvater des Königs und diesem selbst — und waren eines der beliebtesten Erbauungsbücher geworden. Auch der den Jesuiten verhaßte Erzbischof von Paris, Noailles hatte das Buch angelegentlich empfohlen. Ihn zu stürzen und den Jansenisten eine empfindliche Schlappe beizubringen, war der Zweck der Jesuiten bei der erbitterten Agitation gegen das Werk. Es ist ihnen auch gelungen, die Constitution „Ungenitus“ zu erwirken (vom 8. September 1713), welche nicht weniger als 101 verdammliche Sätze des Werkes, nicht ohne sich mannigfacher Wiederholung schuldig zu machen, zusammenbringt.

1) Vgl. Reuchlin, Port-Royal II, S. 622 ff.

2) S. über ihn Reuchlin a. a. O. Bd. II, Beilage LI, S. 793 ff. Pfender PRE. XII, 456 ff. Schill, die Constitution Unigenitus, ihre Veranlassung und ihre Folgen. Ein Beitrag zur Gesch. des Jansenismus, Freiburg i. Br. 1876. Ranke, Französ. Gesch. Bd. IV (WW. XI), S. 251 ff.

3) Der schließliche Titel des aus kurzen Bemerkungen entstandenen Werkes (s. Schill a. a. O. S. 46 f.) lautet: Le nouveau testament en français avec des reflexions morales sur chaque verset, pour en rendre la lecture plus utile et la meditation plus aisée.

Man kann die dogmengeschichtliche Bedeutung dieser Urkunde am besten in dem Mahnwort der Apokalypse ausdrücken: Gedenke wovon du gefallen bist! (Apokal. 2, 5). Es ist wieder Augustins Lehre, ja jede tiefere Empfindung von dem sündlichen Verderben und von der Gnade, welche die römische Kirche hier verworfen hat. Es werden Sätze, wie die folgenden verurteilt, daß der Sünder nicht frei ist, außer zum Bösen (38), daß der Seele, die Gott und seine Gnade verloren, nur Sünde bleibt (1. 48), daß der Wille ohne Einwirkung der Gnade jeglichen Lichtes und jeglicher Wärme entbehre (39), daß wer sich des Bösen blos aus Furcht vor der Strafe enthält, das Böse im Herzen thut (62)[1]), ferner die bekannte Position Augustins, daß Gott jede Seele unter allen Umständen erretten kann, indem die Gnade unwiderstehlich ist (12. 13. 30), aber auch solche Sätze, wie die folgenden, daß außerhalb der Kirche keine Gnade gegeben werde (29) oder daß die Kirche die Versammlung der Kinder Gottes, die bei ihm bleiben, sei (73), daß Christus ihr Haupt und alle Heiligen ihre Glieder seien (74), daß sie die Erwählten aller Zeiten in sich befasse (76), daß der Fromme, der ungerecht excommuniciert ist, nicht wirklich von der Kirche getrennt werde (91. 92. 94. 97)[2]). Im Zusammenhang mit der sich hier andeutenden Ansicht von der Kirche steht die Verwerfung der Gedanken, daß es für jedermann und allewege nützlich und nötig sei, sich mit der heiligen Schrift zu befassen, daß die Lesung derselben allen zustehe (79. 80. 84. 85), daß der Sonntag vorzüglich durch Schrift-

---

1) N. 38: Peccator non est liber nisi ad malum sine gratia liberatoris. — 62: Qui a malo non abstinet nisi timore poenae, illud committit in corde suo et jam est reus coram Deo. — 48: Quid aliud esse possumus nisi tenebrae, nisi aberratio et nisi peccatum sine fide lumine, sine Christo et sine charitate? — 39: Voluntas, quam gratia non praevenit, nihil habet luminis nisi ad aberrandum etc.

2) N. 29: Extra ecclesiam nulla conceditur gratia. So stark ist die Auffassung des natürlichen Menschen hier ausgeprägt, daß sie selbst diesen Pfeiler des Hierarchismus zu stürzen unternimmt. — N. 73: Quid est ecclesia nihi coetus filiorum Dei, manentium in ejus sinu . . . — 74: Ecclesia sive integer Christus incarnatum verbum habet ut caput, omnes vero sanctos ut membra. — 76: Nihil spatiosius ecclesia Dei, quia omnes electi et justi omnium seculorum eam componunt Der augustinische Charakter dieser Sätze ist nicht zu bezweifeln.

lektion zu feiern sei (82. 83)[1]). Blicken wir endlich auf die Hauptsache, die Ansicht von der Gnade, so hören wir, daß Folgendes irrig und häretisch sei: Daß der Glaube ein Geschenk der Gnade Gottes ist (69), daß die Gnade nur durch den Glauben gegeben werde und daß dieser die erste Gnade sei, daß die Gnade Vergebung der Sünden sei (26. 27. 28), daß der Glaube, der durch die Liebe thätig ist, rechtfertige (51), daß es zu jedem guten Werk der Gnade Christi bedürfe (2. 3), daß die Gnade in uns das wirke, was Gott uns anbefohlen (8. 6. 11)[2]).

Daß diese lästerliche Verdammung christlicher Wahrheiten oder doch echt augustinischer Sätze einen großen Eindruck hervorbringen mußte, liegt auf der Hand. Mit Empörung erhob man sich wider die Bulle. Mitten in der durch dieselbe erregten Bewegung starb Ludwig XIV. (1. September 1715), nachdem er über ein halbes Jahrhundert unter dem Druck der Jesuiten die Jansenisten verfolgt hatte. Durch seinen Tod wurde die Lage derselben nicht wesentlich gebessert. Die Bedrängung ging unter seinem Nachfolger, dem Regenten Philipp von Orleans, fort. Schroff standen die beiden Parteien der Acceptanten der Bulle und der Appellanten wider dieselbe, einander gegenüber. Der weitere Verlauf dieser Kämpfe gehört nicht mehr in die Dogmengeschichte.

---

1) N, 79: Utile et necessarium est omni tempore, omni loco et omni personarum generi studere et cognoscere spiritum, pietatem et mysteria sacrae scripturae. — 80: Lectio sacrae scripturae est pro omnibus. — 82: Dies dominicus a christianis debet sanctificari lectionibus pietatis et super omnia sanctarum scripturarum. — 85: Interdicere christianis lectionem sacrae scripturae praesertim evangelii est interdicere usum luminis filiis lucis et facere, ut patiantur speciem quandam excommunicationis.

2) N. 69: Fides, usus, augmentum et praemium fidei, totum est donum purae liberalitatis Dei. — 26: Nullae dantur gratiae nisi per fidem. — 27: Fides est prima gratia et fons omnium aliarum. — 51: Fides justificat quando operatur, sed ipsa non operatur nisi per charitatem. — 2: Jesu Christi gratia, principium efficax boni cujuscunque generis necessaria est ad omne opus bonum; absque illa non solum nihil fit, sed nec fieri potest. — 3: In vanum, Domine, praecipis, si tu ipse non das quod praecipis. — 11: Gratia non est aliud quam voluntas omnipotentis Dei, jubentis et facientis quod jubet. — Sind das nicht fast wörtlich augustinische Sätze?

Nur soviel ist zu sagen, daß der reine Augustinismus, nicht ohne durch mächtige Zuckungen den Gegner noch sterbend zu erschrecken, gemordet worden ist. Es ist dabei später der mittelalterlich mystische Zug, welcher der jansenistischen Frömmigkeit von Haus aus eigen war, unter dem Druck der Lage deutlich hervorgetreten. In grausamen asketischen Übungen, in immer weiter um sich greifenden Convulsionen gab er sich kund. Man meinte an diesen Erscheinungen ein göttliches Zeugnis gegen die Bulle Unigenitus zu haben.

Obgleich unter dem Hauch einer neuen Zeit die ungerechten Verfolgungen eingeschränkt worden sind, so bestand die jansenistische Partei doch noch lange fort. Im Jahr 1752 hat sie zum letzten Mal eine größere Bewegung erzeugt. Es wurde nämlich in Paris solchen, die bei einem appellantistischen Priester gebeichtet hatten, das Abendmahl verweigert. Die Entscheidung Benedikts XIV. (1756) machte dem, wie dem ganzen Kampf ein Ende. Es solle zwar die Bulle „Unigenitus" weiter als zu Recht bestehend angesehen werden, aber es dürfe niemand irgend verfolgt oder von dem Abendmahl ausgeschlossen werden, der nicht etwa öffentlich wider diese Bulle aufgetreten sei.

War der Streit damit zu Ende gebracht, so ist das Faktum damit nicht aufgehoben, daß die römische Kirche für die Lehre Augustins keinen Platz mehr gehabt hat; die durch das ganze Mittelalter gehende Abschwächung und Verschleierung des Augustinismus hat zu der energischen Ablehnung desselben geführt, die wir jetzt kennen gelernt haben. Die Jansenisten aber, verbittert durch die kirchliche und staatliche Unterdrückung der freien Überzeugung, haben in der Folge das Ihre beigetragen zu der Erzeugung der Stimmung gegen das Christentum und gegen die kirchliche wie staatliche Autorität, welche die französische Revolution hervorgerufen hat.

Anhang.

Die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariä.

Bei der gekennzeichneten Ansicht von der Erbsünde ist die katholische Kirche als ganze, trotz mancher tiefer gehenden Regungen und Stimmungen in ihr stehen geblieben. Deshalb ist es verständlich, daß die unbefleckte Empfängnis der Maria, die man früher im Hinblick auf die Allgemeinheit der Sünde nicht gewagt hatte zum Dogma zu erheben, in immer weiteren Kreisen an An-

erkennung gewann. Der wundersüchtigen mythenspinnenden Tendenz der katholischen Frömmigkeit, welche zu jener Consequenz fortdrängte, stand bei der pelagianisierenden Auffassung der Erbsünde kein Damm mehr entgegen. „Die Menge der Gebildeten in der katholischen Kirche weiß so wenig von der Erbsünde und gibt so wenig darauf, daß ihnen das Privilegium, ohne dieselbe empfangen und geboren zu sein, nur allzu glaublich erscheinen mag"[1]. — Es war Pius IX., dessen persönliche Frömmigkeit von jeher den Marienkult zum Mittelpunkt gehabt hatte, vorbehalten die Immaculata conceptio zum Dogma zu erheben. Das geschah in der Constitution „Ineffabilis Deus" (vom 8. Dezember 1854). Hier wird dem Weltkreis verkündet, die Lehre, daß die seligste Jungfrau im ersten Augenblick ihrer Empfängnis im Hinblick auf Christi Verdienst durch Gottes Allmacht von jedem Makel der Erbschuld frei geblieben sei, diese Lehre sei von Gott geoffenbart und deshalb fest und treu zu glauben. Die aber an ihr zweifeln sollten, die haben am Glauben Schiffbruch gelitten, sind abgefallen von der Einheit der Kirche und verfallen, wenn sie ihre abweichende Meinung äußern, den vom Recht vorgesehenen Strafen[2]. Man hat mit Recht geurteilt, die That der Proklamierung dieser Lehre setzte die Infallibilität bereits voraus, denn die Dogmatisierung einer Ansicht, welche von der Schrift nicht gelehrt und auch von den größten Autoritäten des Mittelalters verworfen wurde (oben S. 159 f.), bricht mit der Regel „quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est" zu gunsten der Unfehlbarkeit des jeweiligen Papstes.

Den hierauf abzielenden Abschluß des römischen Kirchenbegriffes haben wir nun noch darzustellen.

---

1) Hase, Handbuch der prot. Polemik (3. Aufl.) S. 342.

2) Declaramus, pronuntiamus et definimus, doctrinam, quae tenet beatissimam Virginem Mariam instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ob omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam etc. (Denzinger, Enchirid. n. 1502.) — Vgl. im allgemeinen Hase a. a. O. S. 339 ff. Steitz PRE. IX, 324 f. Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengesch. 3. Aufl. Bd. II, S. 112 ff.

Dritter Abschnitt.

Die Vollendung des römischen Dogmas von der Kirche durch das vatikanische Concil.

1. Der Kampf des Episcopalsystems mit dem Papalsystem.

Auf dem Concil von Trient mußte, wie wir sahen, die Lehre von der Kirche, genauer die Entscheidung zwischen dem Papal- und Episcopalsystem, ungelöst bleiben. Die römische Curie hielt aber an dem papalen System fest, wie sich das schon im Catechismus Romanus zeigte (vgl. oben S. 715). Von diesen Ansprüchen ist die Politik der Päpste in der Folgezeit geleitet worden, bis dieselben durch das vatikanische Concil zum kirchlichen Dogma erhoben wurden.

Es hat dabei freilich an entschiedenem Widerspruch gegen die päpstliche Anmaßung nicht gefehlt. Auf die wichtigsten Äußerungen desselben haben wir vor Darstellung des Vatikanums zu verweisen. In Frankreich und Deutschland ist jener Widerspruch als ein geschlossenes episcopal gerichtetes System aufgetreten.

In Frankreich geschah es zur Zeit Ludwigs XIV., der zwar ein Feind der Jansenisten, aber keineswegs willens war die gallikanischen Freiheiten seiner Landeskirche daran zu geben angesichts der päpstlichen Ansprüche[1]). Hatte der Jurist Pithou im Jahre 1594 in seinen 83 Artikeln die Freiheiten der gallischen Kirche in zwei Grundsätze zusammengefaßt, daß der Papst im Staat des Königs über das Zeitliche nichts zu bestimmen habe und daß er selbst in geistlichen Dingen nichts festsetzen könne, was den staatlich angenommenen Concilien widerspreche, so ließ Ludwig XIV. in Anlaß vorgekommener Reibungen zwischen Krone und Curie auf einer Versammlung der Geistlichkeit in Paris 1682, durch den beredten Bossuet die berühmte Declaration du clergé de France aufstellen. Folgende vier Grundsätze enthält dieselbe:

1. Daß Petrus, seine Nachfolger und die ganze Kirche nur Macht haben in geistlichen Dingen, daß also Könige und Fürsten in weltlichen Dingen keiner kirchlichen Gewalt untergeordnet sind.

---

1) Vgl. zum Folgenden Matter PRE. IV, 738 ff.

2. Daß, so vollkommen die Macht des apostolischen Stuhles in geistlichen Dingen auch sei, doch die Beschlüsse von Constanz, die von jenem Stuhl bestätigt und von der gallikanischen Kirche befolgt worden sind, in ihrer vollen Giltigkeit verbleiben.

3. Daß also durch diese Beschlüsse die Macht des apostolischen Stuhles beschränkt werde (hinc apostolicae potestatis usum moderandum) und folglich die Regeln, Gebräuche und Einrichtungen, die vom Staat angenommen werden, ihre volle Kraft behalten.

4. Daß, obgleich dem Papst in Glaubenssachen eine vorzügliche Stellung zukommt und seine Dekrete alle Kirchen angehen, seine Entscheidung doch nicht irreformabel ist, wenn nicht der Consensus der Kirche dazu tritt[1]).

Das ist also principiell der Standpunkt der Reformconcile, es ist die Behauptung der Freiheit des Staates und der relativen Unabhängigkeit der Landeskirche von Rom. Von Rom aus wurden die Artikel auf das energischste verworfen. Allein obgleich König wie Geistlichkeit sich in der Folge zu Retraktationen veranlaßt sahen, so blieb man doch principiell bei dem Standpunkt der vier Artikel stehen. — Durch ein Dekret Napoleons I. vom Jahre 1810 sind sie zum Staatsgesetz erhoben worden. Indessen ist dadurch nicht verhindert worden, daß in Folge geschickt geleiteter Agitation[2]) in unserem Jahrhundert der Ultramontanismus auch in Frankreich zur Herrschaft gekommen ist. Mit Recht ist darauf verwiesen worden, daß diese Bahn bereits durch das Concordat von 1801, das Napoleon mit dem Papst abschloß, beschritten war, denn dieses bedeutet einen Bruch mit der Tradition der französischen Kirche.

---

1) Der letzte Kanon lautete (bei Denzinger n. 1191): In fidei quoque quaestionibus praecipuos summi pontificis esse partes ejusque decreta ad omnes et singulas ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse judicium, nisi ecclesiae consensus accesserit.

2) Es sei nur erinnert an Namen wie Lamennais, de Maistre, Lacordaire, Veuillot, s. Friedrich, Gesch. des vatikan. Concils Bd. I, S. 48 ff. S'il était permis, schreibt de Maistre, d'établir des dégres d'importance parmi les choses d' institution divine, je placerais la hiérarchie avant le dogme, tant elle est indispensable au maintien de la foi. — Diese Bestrebungen gingen übrigens meist Hand in Hand mit dem Preis der Restitution der Jesuiten. Bonald, ein Freund Lamennais schreibt: La Compagnie du Diable ne peut reculer que devant la Compagnie de Jésus (Friedrich I, S. 72 Anm. S. 57 Anm.).

Indem Napoleon den Papst zum Werkzeug seiner despotischen Neuerungen in der Kirche brauchte, hat er die päpstliche Gewalt gestärkt. Diese vermochte unter Nichtbeachtung der historischen Rechte des Episcopates sich als die alleinige Herrin über die Kirche zu gebärden[1]). Es war ein Sieg des Papalsystems auf dem klassischen Boden des Episcopalismus.

Eine ähnliche Entwicklung wie in Frankreich hat sich auch in Deutschland vollzogen. Es ist besonders die Einrichtung von Nuntiaturen (in Wien, Köln, Luzern, später in München) gewesen, welche den Widerspruch hervorrief. Die päpstlichen Nuntien waren nämlich mit der Ausübung wichtigster bischöflicher Rechte betraut. Sie durften Klöster visitieren und reformieren, Recht sprechen über Vergehen der Geistlichkeit, Processe in geistlichen Sachen einsehen und zu Ende bringen, Ablaß erteilen u. s. w.[2]). Sie waren lebendige Repräsentanten des Papalsystems, das sich, wider Recht und Ordnung, in die bischöfliche Jurisdiktion eindrängte. So wurde dieses Institut Veranlassung zu den im Folgenden darzustellenden Streitigkeiten.

Vorauszuschicken ist aber, daß im Jahre 1763 der Weihbischof Nikolaus von Hontheim in Trier, eine großes Aufsehen erregende Schrift veröffentlicht hatte, welche auf Grund der gallikanischen Principien für die episcopale Auffassung eintrat. Der Titel der Schrift lautete: Iustini Febronii Icti. de statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione Christianos compositus. Bullioni 1763[3]). Der Papst, das ist die Meinung des Verfassers, hat sich Rechte angemaßt, welche ihm nach der guten Tradition der Kirche nicht zukommen. Der Papst und die Bischöfe, die

---

1) Vgl. Friedrich a. a. O. I, S. 34 ff. Mejer, Zur Gesch. der römisch-deutschen Frage Bd. I, S. 166—200. Nippold, Bd. I S. 484 ff. 531 ff.

2) S. Mejer, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht Bd. II, S. 180 ff., vgl. H. Schmid, Gesch. der kath. Kirche Deutschlands (München 1874) S. 16 f.

3) Vgl. Walch, Neueste Religionsgeschichte (1771 ff.) I, S. 147 ff. VI, S. 177 ff. VII, S. 195 ff. VIII, S. 531 ff. Mejer, Febronius, Weihbisch. Nikol. v. Hontheim u. sein Widerruf. 2 Ausg. Tübingen 1885. H. Schmid a. a. O. S. 2 ff.

Fürsten und die Lehrer des kanonischen Rechts werden gemahnt, sich der dadurch hervorgerufenen Mißstände anzunehmen. Zu dem Zweck weist der Verfasser nach, daß alle Apostel nach Christi Einsetzung einander gleich gewesen sind, daß allen die volle Schlüsselgewalt geeignet habe. Der päpstliche Primat dürfe nicht über den des Petrus hinausgehen. Nur das ist sein Zweck, daß die Einheit in der Kirche aufrecht erhalten werde, indem der Papst im Namen der Kirche Gesetze erläßt und über die Einhaltung der kirchlichen Regeln und Gesetze wacht. Aber nicht er, sondern das Generalconcil repräsentiert die Kirche. Diesem ist auch der Papst unterworfen, die Bischöfe haben auf dem Concil an sich dieselbe Macht wie der Papst. Die bischöfliche Gewalt wird aber des Näheren dahin bestimmt, daß Christus direkt die Bischöfe eingesetzt habe und daß sie dieselbe Gewalt haben wie die Apostel hinsichtlich der Lehre, der Sakramentsverwaltung, des Bindens und Lösens, der Entscheidung in Glaubensfragen, der Kirchenzucht, der Ein- und Absetzung von Priestern 2c. — Daß diese Grundsätze faktisch nicht die Herrschaft haben, sei klar. Deshalb sei mit aller Energie für ihre Durchsetzung zu arbeiten. Es ist eigentlich nichts Neues, was Hontheim hier vorträgt. Es ist im wesentlichen das gallikanische episcopale System. Aber es war ein Wort, das zu rechter Zeit gesprochen wurde, war doch die Aufklärung auch an den Katholiken nicht spurlos vorübergegangen. Es knüpfte sich an das Buch eine große Bewegung. Nachdem der Verfasser bekannt geworden, hat seine Kirche nicht ermangelt ihm einen Widerruf abzupressen.

Damit sind die Gedanken des Febronius nicht vertilgt worden. Schon 1786 traten sie hervor in der Emser Punktation[1]).

Anlaß zu derselben gab der Streit um die Nuntiaturen. Der Kurfürst von Bayern wollte nämlich einen eigenen Nuntius in München haben, um, da er in seinem Lande keinen Bischof hatte, sich unabhängig stellen zu können vom Erzbischof von Salzburg und (für die Pfalz) vom Kurfürsten von Mainz. Das gab den Grund ab zu einer Versammlung von Vertretern der Erzbischöfe von Köln, Mainz, Trier und Salzburg in Ems. Hier wurde die Punktation entworfen, mit welcher nichts Geringeres beabsichtigt war, als dem

1) Vgl. zum Folgenden Planck, Neueste Religionsgeschichte (1787 ff.) Bd. I, S. 337 ff. II, S. 397 ff. v. Münch, Geschichte des Emser Kongresses und seiner Punktate, Karlsruhe 1840.

Episcopalismus zum Sieg zu verhelfen[1]). Die Grundgedanken sind folgende. Der Papst ist zwar „der Oberaufseher und Primas der ganzen Kirche, der Mittelpunkt der Einigkeit und ist von Gott mit der hiezu erforderlichen Jurisdiktion versehen", aber die Bischöfe sind die direkten Nachfolger der Apostel und haben somit unmittelbar von Christo ihre Gewalt, zu lösen und zu binden, Gesetze zu geben, sowie von solchen (z. B. bei Ehehindernissen zu) dispensieren. Es sind alle in dem Sprengel lebenden Katholiken dem Bischof untergeordnet und mit seiner Umgehung ist kein Rekurs nach Rom gestattet. Demgemäß hören die Nuntiaturen außer im Sinn von Gesandtschaften ganz auf und die Bullen und Breven des römischen Hofes sind nur dann verbindlich, wenn sie von den Bischöfen anerkannt werden.

Das sind in Kürze die Grundsätze, nach denen so bald als möglich die Kirche zu reformieren ist. Dieser letzte Versuch des Episcopalismus zur Herrschaft zu kommen, so viel Eindruck er auch machte, ist gescheitert, denn erstens hatten die Bischöfe die Erzbischöfe im Verdacht, daß sie diese Änderungen nur zu ihrem eigenen Vorteil einführen wollten und verhielten sich daher sehr kühl zu denselben, sodann beharrte der Papst fest auf seinen Ansprüchen[2]), ebenso trat Bayern energisch für seinen Nuntius ein und endlich verlor sich angesichts der gewaltigen Revolutionsstürme in Frankreich das allgemeine Interesse an der Frage.

Endlich ist noch zu erinnern an die Synode von Pistoja (in Toskana) 1786, wo unter Ricci's Leitung ein Reformprogramm zu stande kam, welches auch die Vertretung des Episcopalismus umfaßte. Wie alle Sätze der Synode in der Constitution „Auctorem fidei" (28. August 1794) verdammt worden sind, so auch die hergehörigen: Romanum pontificem esse caput ministeriale und: episcopum accepisse omnia jura necessaria pro bono regimine suae dioecesis[3]).

---

1) Der Text der Punktation bei Planck I, S. 380 ff. Münch S. 103 ff.

2) Vgl. auch die Bulle „Super soliditate" (28. Nov. 1786) bei Denzinger, Enchirid. n. 1363.

3) S. Denzinger n. 1366 ff., vgl. Benrath PRE. XII, 760 ff.

2. Der Sieg des Papalsystems.

Die Gründe, welche diesen Sieg herbeigeführt haben, sind in der Kirchengeschichte ausführlich zu entwickeln. Die Dogmengeschichte kann nur einen kurzen Hinweis bieten[1]). Die Zeit der Restauration war überhaupt ein Rückgang von den Gedanken der Revolution auf die Autorität in Staat und Kirche („Autorität, nicht Majorität"), derselbe ist auch der katholischen Kirche und speciell dem Papstthum zu gute gekommen. In weiten Kreisen fand man Gefallen an dem Preise des Felsens Petri, der von den Wassern der Aufklärung wie von den Stürmen der Revolution nicht erschüttert worden. Die romantische Stimmung mit ihrer Verherrlichung mittelalterlicher Ideale kam solchen Urteilen nur entgegen. Zudem glaubte der aufgeklärte Geist der Zeit sich kaum vor den Bestrebungen der katholischen Kirche fürchten zu müssen. Es ist eine zutreffende Bemerkung von Gervinus, daß die Curie selten ihre altgewöhnte, alles überblickende Rührigkeit, ihre Gewandtheit im Ergreifen des Augenblicks so, wie in dem Restaurationszeitalter bewährt habe. Die Verdammungen der Bibelgesellschaften, die geflissentliche Kriegserklärung an alle modernen Geisteserrungenschaften, die Wiedereinführung des Jesuitenordens legten Zeugnis dafür ab, daß auch die neueste Zeit an der alten Kirche nichts zu ändern vermocht hatte. Aber es blieb nicht blos bei idealen Ansprüchen, durch die Concordate, welche die Curie mit den einzelnen Staaten abschloß, hat sie, wie für Frankreich schon erwähnt wurde, einen großen Schritt zur Erreichung des Zieles des Papalismus gethan[2]). Denn die Thatsache dieser Verhandlungen beruht auf der Voraussetzung, daß der Papst faktisch der legitime Herr der ganzen katholischen Kirche sei. Nicht so sehr die Resultate der ge-

---

1) Vgl. die Darstellungen der neuesten Kirchengesch. z. B. Nippold, Bd. II (Gesch. des Katholicismus seit der Restauration des Papsttums), Friedrichs Gesch. des vatikan. Concils Bd. I. Henke Bd. III.

2) Über die Concordate s. Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, 2 Bde., Rostock 1871—73 und in der Kürze H. Schmid, Gesch. d. kath. Kirche in Deutschl. S. 186 ff. Henke, Kirchengesch. III, S. 142 ff. Den Wortlaut bei Münch, Vollständige Sammlung aller älteren und neuern Konkordate (2 Bde. Lpzg. 1830 f.) Bd. II.

dachten Verhandlungen, als schon das Faktum, daß sie stattfanden, fallen in das Gewicht.

Die Tendenzen und Bestrebungen des Ultramontanismus haben ihren Höhepunkt in der Regierung des Papstes Pius IX. erreicht. Anfangs einen politischen Liberalismus mit einer reaktionären kirchlichen Tendenz verbindend, hat er bald die Unmöglichkeit dieser Combination einsehen müssen. Seitdem diente sein Werk der Realisierung der jesuitischen ultramontanen Ideale des modernen Katholicismus. Sie leiteten ihn bei der Feststellung des neuen Mariendogmas, sie sprachen sich in dem Syllabus von Irrtümern aus (1864), wo der Papst nicht nur die irreligiösen Ideen der Zeit, sondern auch alle freiheitlichen Errungenschaften der Neuzeit verdammte[1]). Sie gipfelten in der Infallibilitätserklärung des Papstes durch das vatikanische Concil.

Den eigentlichen Zweck des Concils hatte man klugerweise zuvörderst nicht ausgesprochen. Nur dunkle Gerüchte über eine zu erwartende Vorlage über die Unfehlbarkeit des Papstes beunruhigten die Gemüter. Am 8. Dezember 1869 ist das Concil, officiell als Concilium Vaticanum primum bezeichnet, in Rom eröffnet worden[2]). 719 Teilnehmer wohnten der feierlichen Eröffnung bei. Der Versammlung war zunächst ein dogmatischer Entwurf

---

1) Die Sätze bei Denzinger, Enchiridion n. 1548 seqq.

2) Hinsichtlich der Litteratur genüge es auf folgende Arbeiten zu verweisen: Friedberg, Sammlung der Aktenstücke zum vatikan. Concil, Tübingen 1872. Die Constitutiones auch bei Denzinger, Enchiridion (6. Ausgabe) n. 1630 ff. Friedrich, Documenta ad illustrandum concil. Vat. 2 Bde., Nördlingen 1871. Derselbe, Tagebuch während des vatikan. Concils geführt, Nördlingen 1871, sowie desselben große unvollendete Gesch. d. vatikan. Concils (Bonn 1877. 1883). Quirinus, Römische Briefe vom Concil, München 1870. Lord Acton, Zur Gesch. des vatikan. Concils, München 1871. — Gesammtdarstellungen von Frommann, Gesch. und Kritik des vatikan. Concils, Gotha 1872. Wagenmann, PRE. XVI, S. 320 ff. Die neueren Darstellungen der Kirchengesch z. B. Nippold, Bd. II, S. 125 ff. H. Schmid S. 808 ff. — Zur Beurteilung: Janus, Der Papst und das Concil, Lpzg. 1869. v. Schulte, Die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe, Prag 1871, sowie die neueren Darstellungen der Symbolik und Polemik, z. B. Hase, Polemik (3. Aufl.) S. 155–200. Oehler, Symbolik S. 303 ff. Tschackert, Polemik S. 50 ff., ebenso die neueren Bearbeitungen des Kirchenrechtes.

zur Annahme vorgelegt worden, welcher im wesentlichen eine Wiederholung der Gedanken des Syllabus bot. Man hatte so sicher auf die sofortige Annahme desselben gerechnet, daß man die nächste öffentliche Sitzung auf den 6. Januar 1870 anberaumt hatte. An dem energischen Widerspruch, der dagegen gerichtet wurde, zeigte sich die Existenz einer liberalen Partei auf dem Concil. Erst nach einer Neubearbeitung des Schema de fide und nachdem ein frivoler Ausfall auf den Protestantismus, welcher dabei hineingekommen war, auf Bischof Stroßmayers energische Opposition hin modificiert worden war[1]), wurde das Glaubensschema am 24. April 1870, angenommen[2]).

Dasselbe zeigt, daß die Kirche in allen Dingen, besonders aber hinsichtlich ihrer Stellung zur Schrift, auf dem alten Boden verbleibt. Die Einleitung wendet sich gegen den Rationalismus und Naturalismus. Im Gegensatz dazu bekennt und erklärt der Papst unter Beisitz der Bischöfe[3]), die rechte Lehre: innixi Dei verbo scripto et tradito. Es wird nun erstens Gott als Schöpfer Himmels und der Erde, als simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, der die Welt aus nichts geschaffen und sie regiert, anerkannt (cap. 1). Zweitens wird gelehrt, daß Gott sich offenbart habe. Diese Offenbarung continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus. Letztere rühren von Christus oder den Aposteln her, zur schriftlichen Offenbarung aber gehören die in Trient angenommenen Bücher, die in veteri vulgata latina editione habentur. Kanonisch sind sie nicht deshalb, quod revelationem sine errore contineant, sed propterea quod spiritu sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem. Die handfeste Inspirationstheorie, welche diese Worte voraussetzen, sowie die Identificierung von Offenbarung und Bibel sind den genuin pro-

---

1) S. den Passus bei Friedberg S. 436 Anm. (factum est, ut fidei ductu destituti sibique relicti, ea invexerint opinionum et philosophicorum systematum monstra mythismi, rationalismi, indifferentismi nomine designata, quae in unam demum coalescentes errorum congeriem naturalismum ediderunt etc.), Stroßmayers Rede bei Acton S. 87 ff., die an dieselbe sich schließende unwürdige Scene bei Quirinus S. 296 f.

2) Bei Friedberg S. 731 ff. Denzinger n. 1630 ff.

3) Die Aufschrift der Constitutio lautet: Pius Episcopus servus servorum Dei sacro approbante Concilio ad perpetuam rei memoriam. Schon dieser Titel setzt den Papalismus voraus.

testantischen Tendenzen fremd. Vor allem aber tritt die hier behauptete kanonische Bedeutung der Schrift in Gegensatz zu der protestantischen Auffassung durch die Regel: is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum (cap. 2). Es bleibt nach dieser Regel bei der Unterordnung der Schriftwahrheit unter die jeweilige kirchliche Ansicht. Das dritte und vierte Kapitel handelt vom Glauben und dem Verhältnis von Glaube und Vernunft. Der Glaube ist in der uns bekannten Weise als Anerkennung der von der Bibel und Tradition gebotenen und von der Kirche angenommenen Wahrheiten, aufgefaßt.

Aber schon während dieser Debatten wandte sich das ganze Interesse der Väter den immer deutlicher hervortretenden Infallibilitätsgelüsten des Papstes zu. Die Anhänger der Infallibilität hatten schon im Januar dem Papst eine Adresse mit 410 Unterschriften überreicht, in welcher um die Vorlage eines Schemas über die unbeschränkte und unfehlbare Autorität des Papstes gebeten ward. Die Oppositionspartei übergab eine Gegenadresse mit 137 Unterschriften, in welcher die Sache übergangen, die Definition des Dogmas aber als unzeitgemäß und inopportun bezeichnet ward. Darin lag überhaupt die Schwäche dieser Gegenpartei, daß sie, obgleich geistig ungleich bedeutender auf dem Concil vertreten, doch nur mit halber Kraft kämpfen konnte, da die meisten ihrer Glieder eben nur gegen die Opportunität des neuen Dogmas sich zu erklären wagten[1]). Dazu kam, daß die Ultramontanen in jeder Hinsicht mit Rührigkeit und Geschick für das erwünschte Ziel arbeiteten. In ihrem Interesse wurde die Geschäftsordnung dahin abgeändert, daß auch zur Feststellung dogmatischer Beschlüsse einfache Stimmenmehrheit genügen sollte, was freilich alle conciliare Tradition wider sich hatte[2]). Endlich legte der Papst, von der eigenen Unfehlbarkeit gläubig überzeugt, das ganze Gewicht seiner Autorität zu gunsten des Infallibilitätsdogmas in die Wagschale[3]). So wurde man vorwärtsgedrängt zur consequenten Ausgestaltung

1) Vgl. Quirinus S. 345

2) Vgl. Döllinger, Über die neue Geschäftsordnung u. ihre theol. Bedeutung, bei Friedberg S. 422 ff.

3) Vgl. die beiden überaus charakteristischen Aussprüche des Papstes: Per

des mittelalterlichen Kirchenbegriffes. Schon im Januar war den Vätern ein Schema constitutionis dogmaticae de ecclesia Christi übergeben worden[1]). Dazu wurde ihnen am 6. März ein infallibilistischer Zusatz zugestellt[2]), mit der Aufforderung ihre Bemerkungen darüber binnen 10 Tagen dem Sekretariat einzureichen.

Als die wahren Absichten der Curie bekannt wurden, da erhob sich ein wahrer Sturm der Entrüstung wider dieselben. Aber alle Abmahnungen von seiten der Regierungen wie der öffentlichen Meinung, im Namen der Wissenschaft wie der Frömmigkeit blieben erfolglos. Eine neue Bittschrift ward dem Papst übergeben (im April) mit der Bitte, sofort das Infallibilitätsschema vorzulegen. Nun wurde in der That alsbald den Vätern ein Auszug aus den von ihnen über die Infallibilität eingeforderten Gutachten nebst Widerlegung der Ansichten der Gegenpartei zugestellt[3]). Die Voten der Opponenten verraten sich wieder als zum größeren Teil durch bloße Opportunitätsrücksichten eingegeben, während freilich auch treffend hervorgehoben wurde, daß die Vorlage zu verwerfen sei, weil Schrift und Tradition wider sie sprechen, weil die Geschichte (die Häresie des Honorius), das kanonische Recht (die Absetzbarkeit eines häretischen Papstes), wohl auch der Glaube der Gemeinden dagegen wären.

Am 10. Mai wurde den Vätern ein neues Schema über die Kirche überreicht[4]). An dieses haben sich die entscheidenden Debatten geschlossen. Die Infallibilisten (z. B. Pie, Patrizi, Manning, Cullen, Dechamps, Natoli, Senestrey, Valerga &c.) beriefen sich auf Luc. 22, 32 (Ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre), auf die Tradition der alten Kirche besonders Iren. III, 3, auf die Stellung des Papstes, als vicarius Christi, woraus sich auch seine Irrtumslosigkeit ergebe, von anderen noch schwächeren

---

l'infallibilità, essendo l'Abbate Mastai, l'ho sempre creduto adesso, essendo Papa Mastai, la sento und: La tradizione son'io, Quirinus S. 107. 555.

1) S. dasselbe bei Friedrich Documenta II, 85 ff. Friedberg S. 444 ff.

2) Bei Friedberg S. 572.

3) Synopsis analytica observationum bei Friedrich, Documenta II, 179 ff. Friedberg S. 578 ff. vgl. Frommann S. 130 ff. v. Schulte S. 298 f. 314 ff.

4) Bei Friedberg S. 573 ff.

Argumenten zu schweigen[1]). Die Gegenpartei (besonders Hefele, Schwarzenberg, Rauscher, Darboy, Ketteler, Connolly, Stroßmayer) führten Schrift und Tradition in das Feld und wiesen auf die praktischen Gefahren, auf das Abstoßende der neuen Lehre hin. Eine vorläufige Abstimmung ergab 451 Placet, 88 Non placet und 62 Placet juxta modum. Umsonst flehte eine Deputation von Antiinfallibilisten den Papst um Zurücknahme oder Milderung des 3. und 4. Kapitels der Vorlage an[2]). Nachdem viele der Gegner der Vorlage Rom verlassen hatten, wurde am 18. Juli 1870, nachdem von den anwesenden 535 Bischöfen nur 2 mit Non placet gestimmt hatten, vom Papst das neue Dogma verkündet.

Es ist die consequente Ausführung des papalen Systems, auslaufend in die Spitze der päpstlichen Infallibilität, die hier vorliegt[3]). Damit ein Episcopat da sei und die Menge der Gläubigen durch denselben zur Einheit zusammengehalten werde, hat Christus den übrigen Aposteln den Petrus vorgesetzt, in ipso instituit perpetuam utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum, super cujus fortitudinem aeternum exstrueretur templum (Prooem.). Der Primat der Jurisdiktion ist von Christo direkt und unmittelbar dem Petrus erteilt worden, es verstößt gegen die Schriftlehre zu sagen: eundem primatum non immediate directeque ipsi

---

1) S. über die Reden Quirinus S. 412 ff. Frommann S. 166 ff. Wagenmann S. 334. Die Infallibilisten schämten sich auch solcher Argumente nicht wie die folgenden. Pie von Poitiers behauptete: „Der Papst muß unfehlbar sein, weil Petrus mit dem Kopf nach unten gekreuzigt wurde. Da trug der Kopf die ganze Last des eigenen Körpers. So trägt der Papst als der Kopf die gesammte Christenheit. Nun ist aber unfehlbar der trägt und nicht der getragen wird ꝛc." (Quirinus S. 412), Natoli von Messina aber wußte zu berichten, daß Petrus selbst auf Sicilien seine Unfehlbarkeit verkündet habe. Die befremdeten Sicilianer sandten nun eine Deputation in der Sache an die Maria; diese aber erklärte, sie erinnere sich freilich es mit angehört zu haben, daß ihr Sohn dem Petrus diese Vollmacht erteilt habe (a. a. O. S. 413). Ähnlich ist Valerga's Vergleich der Fallibilisten mit den Monotheleten: „Wie in Christus der menschliche Wille neben und mit dem göttlichen fortbestanden, so könne auch in dem Papst persönliche Unfehlbarkeit bei aller ethischen Sündhaftigkeit wohnen ꝛc." (a. a. O. S. 458 f.).

2) S. Quirinus S. 624 ff.

3) S. die Constitutio „Pastor aeternus" bei Friedberg S. 740 ff., Denzinger n. 1667 ff.

beato Petro, sed ecclesiae, et per hanc illi ut ipsius ecclesiae ministro delatum fuisse (cap. 1). Diese Gewalt ist von Petrus auf seine Nachfolger übergegangen: Unde quicunque in hac cathedra Petri succedit, is secundum Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam ecclesiam obtinet (cap. 2). Gemäß dieser Lehre, welche von der Schrift und Tradition erfordert werde, ist der Papst nach dem florentiner Unionsdekret als Nachfolger des Apostelfürsten, als verus Christi vicarius totiusque ecclesiae caput et omnium christianorum pater et doctor anzuerkennen. Ihm eignet die wirkliche potestas jurisdictionis. Diese potestas ist eine ordinaria und immediata und erstreckt sich auf jeden einzelnen Christen, d. h. der Papst übt solche Gewalt nicht blos in besonderen Fällen als letzte Instanz etwa, sondern zu jeder Zeit kann er dieselbe unter allen Umständen benützen. Diese Gewalt ist aber eine vere episcopalis, weil wirklich alle bischöflichen Befugnisse dem Papst überall zustehen. In allen Dingen, die Glauben und Sitte, Disciplin und Regiment der Kirche anlangen, ist somit jeder zum direkten Gehorsam gegen die Anforderungen des Papstes verpflicht: Haec est catholicae veritatis doctrina, a qua deviare salva fide atque salute nemo potest. Der Papst ist der oberste Richter der Gläubigen, es ist irrig von seinem Urteil an ein Concil als die höhere Autorität appellieren zu wollen (cap. 3). Als oberste Autorität in Glaubenssachen seien die Päpste von jeher anerkannt worden. Die Gabe der Wahrheit ist ihnen von jeher eigen gewesen, damit die Kirche vom Irrtum frei bleibe. Da nun in unserer Zeit sich viele dieser Autorität widersetzen, obgleich die Zeit derselben gar sehr bedarf, so erfolgt schließlich die folgende Aufstellung: Itaque nos . . . sacro approbante concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse declaramus: Romanum Pontificem, quum ex Cathedra loquitur id est quum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Romani pontificis definitiones **ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae**[1]),

1) Die Worte: non autem ex consensu Ecclesiae, welche die persönliche

irreformabiles esse. Si quis autem huic Nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit, anathema sit! (cap. 4).

Die Constitution „Pastor aeternus“ beschließt den alten Streit zwischen dem Curial- und Episcopalsystem. Ersteres hat vermöge der Entscheidung eines allgemeinen Concils den Sieg davongetragen. Alle Gewalt in der Kirche eignet von Gotteswegen letztlich nur dem Papst. Die Bischöfe sind nur seine Vikare. Er ist der unbeschränkte Herr der Christenheit, sein Befehl hinsichtlich der Lehre oder des Lebens hat unbeschränkte göttliche Autorität für jeden Christen.

So ist auch an diesem Punkt die mittelalterliche Verweltlichung des Christentums fortgeführt bis auf die äußerste Spitze. Homer singt: *εἷς κοίρανος ἔστω.* Dieser hellenische, von Aristoteles dann ausgeprägte Gedanken, daß die Monarchie die beste Regierungsform sei (oben S. 205) hat in der römischen Kirche endgiltig den Sieg gewonnen über den christlichen Gedanken vom Priestertum aller Gläubigen.

Infallibilität so kraß wie möglich ausprägen, wurden erst am 15. Juli den Vätern vorgelegt, s. Friedrich, Documenta II, S. 318 Anm. Frommann S. 203.

Schluß[1]).

Ein weiter Weg liegt hinter dem Leser dieses Werkes. Die Entstehung des Dogmas und seine Entwicklung zu der Gestalt, in welcher es noch heute in der Kirche Geltung hat, ist geschildert worden. In drei Hauptperioden zerfiel dieser Entwicklungsproceß. In der ersten Periode arbeitet die Kirche an der **Herausbildung des Dogmas.** Sie ringt zuvörderst nach einer Form für das Verständnis dessen, was Christentum ist im Gegensatz zum Heidentum und zu einem durch heidnische Einflüsse halbierten Christentum (Gnosis). Sie wendet sich sodann dem Verständnis des Christentums von seinem Mittelpunkt aus zu, naturgemäß zuerst die Frage angreifend, was es um Christus ist. Es war der hellenische Geist, welchem bei seiner spekulativen Richtung die in jener Frage beschlossenen Probleme besonders nahe gerückt waren. Er hat sich an ihre Lösung gemacht, nicht ohne daß die griechischen Denkformen die Wahrheit des Evangeliums beengt und gedrückt haben. Das praktisch gerichtete Abendland kämpft unter Voraussetzung der besonders im Morgenland geprägten Christologie um das Verständnis des Christentums vom Gesichtspunkt aus, was es um den Christen (Sünde und Gnade) und was es um die Christenheit in ihrem Verhältnis zur Welt und ihrer Geschichte ist (Kirche). Ist nun die morgenländische Christenheit im allgemeinen bei den Errungenschaften der ersten Periode ihrer Entwicklung stehen geblieben, indem freilich, wie z. B. die Geschichte der Bilderstreitigkeiten zeigt, ein „Christentum zweiter Ordnung" in Byzanz in den Vordergrund kam, so hat das Abendland in der zweiten Periode der Dogmengeschichte

1) Es wird nicht überflüssig sein zu bemerken, daß diese Schlußbetrachtung im wesentlichen damit übereinstimmt, was Thomasius selbst Bd. I, S. 11 f. dieses Werkes gesagt hat. Doch hat sich mir der Rückblick auf die Dogmengeschichte — schon in Folge der Erweiterung des Planes dieses Bandes — etwas anders gestaltet als jener Ausblick auf dieselbe.

eine rege Fortbildung des Dogmas geboten. Indem aber die Keime der Misbildung, die schon für die alte Kirche zu constatieren sind, zur Entfaltung kamen, wird das Dogma des Mittelalters wesentlich ein Ausdruck für die Verweltlichung des Christentums, es ist eine **Verbildung des Dogmas** sowohl nach seiten des Verständnisses des persönlichen Christenstandes (Sünde, Gnade, mystisches Lebensideal) als hinsichtlich des gemeindlichen Charakters des Christentums (Kirche, Sakramente). Die dritte Periode bietet die **Neubildung des Dogmas** durch die Reformation. Hier ist vom Mittelpunkt des evangelischen Rechtfertigungsglaubens aus, das mittelalterliche Verständnis des Christentums an seinen beherrschenden Punkten durchbrochen worden und es ist von jenem Centrum aus mit Beibehaltung der gesunden, an den Urkunden des Urchristentums sich bewährenden Resultate der seitherigen Dogmenbildung, ein Umbau des Dogmas unternommen worden. Dieses ist aber in einem doppelten Baustil geschehen, indem man zwar einig war in der Freudigkeit des Glaubens an die Gnade als die gnädige Gesinnung Gottes gegen den Sünder, sowie in der Gestaltung eines neuen evangelischen Lebensideals, aber doch die Formulierung des Dogmas mit einem verschiedenen Maß von Abhängigkeit von mittelalterlichen Traditionen unternommen hat (s. oben S. 686 f.). — Gegenüber diesem von dem Mittelpunkt des Evangeliums aus unter steter Anwendung des normativen Maßstabes der Schrift ausgeführten Umbau hat die katholische Kirche das mittelalterliche Christentum in der neuen Zeit conserviert, indem sie die Theologie des Mittelalters zum Dogma erhob und den Maßstab des Evangeliums principiell verkürzte. Sie ist aber in diesem Gegensatz zur reformatorischen Wahrheit nur tiefer in die Verweltlichung hineingedrängt worden, denn sie hat das altkirchliche auch im Mittelalter bezeugte Dogma von der Sünde und Gnade principiell abgeschwächt und hat den mittelalterlichen Hierarchismus bis auf die Spitze des Infallibilitätsdogmas fortgeführt.

Das ist der geschichtliche Entwicklungsgang des Dogmas. An welchen Punkten eine weitere Fortentwicklung zu erwarten steht, darüber ließen sich auf Grund von Beobachtungen der geschichtlichen Gesetze der bisherigen Dogmenbildung vielleicht Vermutungen aufstellen. Indessen fallen dieselben nicht mehr in den Rahmen der Dogmengeschichte.

Alphabetisches Namen- und Sachregister.

Die besonders wichtigen Stellen sind durch ein * hervorgehoben.

Verlag der **A. Deichert**'schen Verlagsbuchh. Nachf. (Georg Böhme), Erlangen und Leipzig:

Gottesgedanken. Nicht populär, sondern einfach. Dargeboten von einem Dr. th. et phil. 4 Mk.

Harnack, Prof. Dr. **Th.**, Praktische Theologie. I. 1. Teil: Einleitung und Grundlegung. 2. Teil: Theorie und Geschichte des Kultus. 10 Mk., geb. 11 Mk. 20 Pf.

— —, Praktische Theologie. II. 3. Teil: Geschichte und Theorie der Predigt (Homiletik). 4. Teil: Geschichte und Theorie der pastoralen Gemeindeleitung (Seelsorge). 8 Mk., geb. 9 Mk. 20 Pf.

— —, Katechik und Erklärung des kleinen Katechismus Dr. Mart. Luthers. 1. Bd.: Katechetik. 3 Mk. 2. Bd.: Erklärung des kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers. 5 Mk.

— —, Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. I. Abteilung. 4 Mk. II. Abteilung. 8 Mk. (Damit ist das Werk vollständig.)

— —, Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter. 7 Mk.

— —, Freie lutherische Volkskirche. Der luth. Kirche Deutschlands zur Prüfung und Verständigung vorgelegt. 1 Mk.

Kähler, Professor Dr. **Martin**, Die Versöhnung durch Christum in ihrer Bedeutung für das christliche Glauben und Leben. Erläuterungen zu Thesen, vor einer Versammlung christlicher Männer und Frauen vorgetragen und für den Druck mit Erweiterungen aufgezeichnet. 50 Pf.

— —, Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt. 9 Mk.

Köhler, Professor Dr. **A.**, Lehrbuch der bibl. Geschichte alten Testaments. I. und II. Hälfte. 1. Teil. à 8 Mk., geb. à 9 Mk. 20 Pf. II. Hälfte. 2. Teil 1. Liefg. 3 Mk.

Kolde, Prof. Dr. **Th.**, Der Methodismus und seine Bekämpfung. 60 Pf.

— —, Die Heilsarmee („The Salvation Army") nach eigener Anschauung und nach ihren Schriften. 1 Mk. 50 Pf.

Kraußold, Konsistorialrath Dr. **L.**, Die Katechetik für Schule und Kirche neu bearbeitet. 5 Mk.

Miodonski, Dr. phil. **Adam**, Anonymus adv. aleatores. (Gegen das Hazardspiel) und die Briefe an Cyprian, Lucian und an den karthag. Klerus. (Cypr. epist. 8. 21—24.) Kritisch verbessert, erläutert und ins Deutsche übersetzt. Mit einem Vorworte von Prof. Ed. Wölfflin.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.